الدكتور خليل أحمد خليل

السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة



المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع

السـارتريـه

الطبعة الثانية

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨ ص. ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان

السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة

الدكتور خليل احمد خليل
استاذ في الجامعة اللبنانية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

أولاً ـ مقدمات : الوجودية مرآة اوروبا المريضة

I « فلسفتي فلسفة الوجود ولا أعرف ما هي الوجودية »

(سارتر)

■ ما هي الوجودية ؟ ايديولوجياً تبدو الاجابةُ في منتهى البساطة ، كأن الخطابَ الفلسفي الذي تتضمّنه هذه المسألةُ ، يمكن ردُّه أو حصرُه في خطاب سياسي ، وبالتالي يمكنُ إعلاء الوجودية من شعارٍ فلسفي الى شعارٍ سياسي بعد ما يكونُ قد تزوّد من شحنة « اخلاقيةٌ » مميّزة ، هي الشحنة « الانسانية » .

إلاّ أنّ المسألةَ تتجاوز هذه المطارحة التبسيطية ، خاصة وان مثيرَها الفرنسي ، جان ـ بول سارتر ، جمع في اثارتها بين الأدب والنقد والرأي ، بين المسرح والفكر والفلسفة ، كما جمع في مدافعتها بين الأيديولوجيا والسياسة والرفض . الوجودية مسألة انسانية . هذه بداهة ، كل ما يتعلّق بغائية الوجود الانساني تصحُ عليه هذه المواصفة الانسانية . لكن لماذا الوجودية

بالذات ؟ من أينَ تستمد انسانيَّتها وكيف تستعلي بها الى مصاف الرؤية الفلسفية ـ الأدبية في القرن العشرين ؟

ان الوجودية مفصلٌ وملتقى بين عدَّة منازعَ اوروبيَّة استغرقت ولا تزال تستغرق مأساة الوعي الحضاري والأخلاقي للسياسة في اوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . وليس لنا أنْ نتسرَّعَ في استشفاف موقع الوجودية السارترية في دائرة البيكار الفكري الأوروبي الحديث ، دون الوقوف على أزمة الحياة الاستعمارية ، ثم الامبريالية ، ازمة الحروب المدمِّرة والمغيِّرة ، أزمة سقوط أوروبا المستعلية واضطرارها للحوار ، ولو بالحرب ، مع الحياة الوحشية ، الفكر الوحشي ،الفكر الآخر ، الذي سيبدو جحيماً في إحدى مرايا سارتر الأولى . الوجودية إنحياز لوعي الحياة ، انحيازٌ لخطر الحياة بالذات ، ومشروع لاكتشاف الذات المعرَّضة للضَّياع أو الاغتراب في هاوية اوروبا المنقلبة على نفسها او الساعية للتكشف ، جديدة ومختلفةً ، في عين ذاتها . فكأن الوعي الوجودي السارتري يتأوربُ ويتبلعَنُ في سؤال بدائي : أين هي الحياة ؟ لماذا هي هكذا متصارعة ، متحاربة ؟ ألا مجال فيها للتسالم والتآخي في أوروبا الحدّادين ، المنطلقة منذ منتصف القرن الثامن عشر تحت شعار الحدّاد ،رمز حضارة النّار ،حضارة الطاقة المتضادة التي كان هيراقليطس قد

لمح في الأزمنة الزراعية القديمة بعض ملامحها النقضيّة ـ لا تغتسل بماءِ النهر الواحد مرّتين ـ، لأن الطاقة لا تتكرّر ؟ ان اوروبا الـزراعية ، المستلقية مع القـارات الأخـرى في احضـان الماءِ والحضارة المائيّة ، كان عليها ان تخرج من الماءِ الى النّار دون ان تنهار فوقها قبّةُ السكون الوسيط ، ودون أن تفتح عليها أبواب « الجحيم » التي ستندلع السنةُ نيرانها من ارتير رامبـو الى جان بول سارتر في فرنسا . وبقدر ما كانت اوروبا النّارية تتعالى فوق أوروبا المائيّة ، كانت أوروبا السياسية تبتعد وتتناسى اوروبا التي كان يحلمَ مدبّروها بمركز أخلاقي ـ روحي ، حتى لا نقول ديني ، تتوجّهُ منه وتشعّ سياسةُ الحضارة الأوروبية الـوحيدة . لكنّ الفاصلَ التاريخي لم يترك أوروبا تتقدّم صناعياً الا على جثة الشجرة الطبيعية ؛ واوروبا الأمبـريالية في لحظـات استعلائهـا خلال القـرن التاسـع عشر فصلـت الأخـلاق عن السياسة ، ووضعت مراكز الاستيلاء الروحـي جانبـاً ؛ ألقَـتُ الصـليب الروحي وتوسّلت رأس المال ، المادة والفكر معاً . ومع ذلك ، بل لذلك ، أخذت تظهر أوروبا كأنها جثةٌ تفقـد الحياة رويداً رويداً : حرب في داخلهـا وحـروب على امتـداد ألسنـة النّار الاستعمارية التي نشرتها في عالمنا الوحشي المشترك من آسيا حتى آخر هندي أحمر وأول أسود متحرّر .

تلبّست أوروبا لباسَ الحضارة ولباس الاستعمار ؛ فكانت خلدونيةً دون افصاح ، بل دون رغبة : من العمران استخرجت حرباً على المعمورة الأخرى . المفكّرون الفلاسفة العلماء : كلهم أسقطوا في هذا المعسكر الملتبس : الحضارة ـ الاستعمار . الحياة تبدو جاهزة عسكرياً لسحق الحياة . وراء الحرب ، في الحرب ، يقيم الاستعمار الذي سيتحول تخلّفاً وتلوثّاً في عالم « الثالث » ، عالم « الآخر » ، الذي هو في الأساس عالم الجميع . لكن التخلّف الأخلاقي والتلوّث السياسي سيظهران ظهوراً مأسوياً في دوائر العالمين الآخرين ـ المتحضرين ـ في أوروبا وامريكا الشمالية . الكرة الأرضية انقسمت وجودياً : الأنا والغير ؛ الشمال والجنوب . المفكر الشمالي الأنوي ، دون أن يدري ودون أن يهتم بما يرفضه وينقضه الآخرون في الجنوب الغيري ، سيصقلُ حياته لتكون مرآةً لمستقبله على الأقل . الحياة هي مأساة الوجود الذاتي في مرآة اوروبا المكتنزة بملايين الضحايا ، والخاسرة مع ذلك عملقتها الوسيطة لصالح عملاقين بل عمالقة آخرين . فمن هو الآخر وجودياً : المتخلّف المستعمر ام المتحضرّ المتعملق على هذا الوجودي الأوروبي المشطور بين التعالي الألماني والأنقهار الفرنسي في حربين عالميّتين ؟

لقد حرص جان ـ بول سارتر على ان يتفرّد أدبه الفلسفي

برؤية ذاتية مميزة ، رؤية نقضيةٌ رفضيةٌ ، فسعى للابتعاد عن عوارض الايديولوجيات الأوروبيّة الفجّة لكن أقحمها نقداً ، على الأقل ، في مواقفه العامة . ولم يرَمن مأساة المأزم الألماني ـ الفرنسي سوى قشرته الوجودية المتناثرة في كتابات مارتين هيدجر وكير كجارد ؛ اما المأزم الانساني ، الأخلاقي ـ السياسي ، الذي أخذ شكل السرطان داخل العالم الأوروبي الحديدي النّاري ، فقد استيقظ سارتر على اولى ارهاصاته التدميرية في الحرب العالمية الأولى . وهذه الأرهاصات كانت تنذر بكارثة على انسانية أوروبا ، على حياة الانسان الأوروبي الطامع بالتحقق ذاتياً بمركزة القارة حول ذاته الأنوية كفرد فارد ، وبمركزتها حول قومه ، شعبه ، كقومية فاردة ، مستعلية . هذا هو جوهر فلسفة المأساة الأوروبية ، مأساة المانيا ـ فرنسا المنسحبة أو المتفجرة بأشكال متعدّدة ، في هذه القارة الهرمة . جان بول سارتر هو ابنُ هذه القارة المريضة ، القارة الامبريالية التي يُفرَضُ عليها أن تخرج من قشرتها المتكسرةً ، بالثورات وبالحروب ، وان تتقدم الى « انسانيّتها » وأنسانية « الانسانية بأسرها » . لكن ما هي هذه الانسانية التي توازي ، في قيمتها الوجودية او تعادلُها ؟ الوجود ـ الحياة هو تحقّق الانسان ، والانسانية تتحقّق بالنسبة للأنا ، للآخر ، للقوم ، وفقاً للغاية ، للنموذج المُستهدَف .

فهل هناك ، فلسفياً ، غايةٌ أخيرة للوجود الانساني ؟ هل هناك نموذج جاهز ، نموذج مثالي Archétype ، للتحقق الانساني ، وما هي حرية الانسان ، الناس ، الانسانية في التحقق الذاتي في شروط موضوعية ، تاريخية ، متقلّبة الى ما لا نهاية ؟

إن الغائية هي بالذات مأساة الاخلاقية الوجودية ، لأن عدم تحقيق الغاية المأمولة او المنشودة ذاتياً ، أو موضوعياً ، من الحياة ، يعني حصراً : الفشل . تكونُ الحياةُ متحققةً أو تتلاشى ، تندثر . مسألةُ الكون والدثور اكتشف اوالِيّتها فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، لا سيا عند أخوان الصفا الذين رفضوا وصف نقيض الكون بـ « العدم » . سارتر أطلَّ من مرآة الوعي الأوروبي المشدوخة ليعلن حق الانسان المقهور في سر الوجود الحر ، المسؤول ، الملتزم . هذه الشعائرية التي اقتحمت أسوار الأدب السارتري بين الحربين ، كانت تبشّر بأيديولوجية أكثر مما توحي بميلاد فلسفة جديدة ، بديلة لفلسفات اوروبا العتيقة ، المستهلكة في تجارب كولونيالية ، طبقية ، عنصرية ، وفي حروب العصبيّات الدينية والقومية . فاذا كانت مثاليةٌ أو ذهانيةٌ اوروبا الوسيطة والحديثة ، غير متوافقة مع شروط الاستئناف الاوروبي والتقدم الى حياة جديدة ، فان

المشروع الأوروبي ـ الفلسفي الـذي سيطرحُـه جان ـ بول سارتر ، وسواه من الوجوديين ، سوف يشكلُ نسفاً ظاهـرياً ، برانياً لقشرة الفاسفة الأوروبية ، دون ان يلامسَ جوهرَها ، لبُّها المنخور بسوس الحروب الاستعمارية الطبقية او « الدينية » . إن فواصل الفلسفة والسياسة والايديولـوجيا لا تشـكّل أساسـاً في وجوديات سارتر ، لملتقى فكري تنعقد حوله وتتأسس منه رؤية اوروبية جديدة لأوروبا ذاتهـا وللانسـانية المتحـاورة معهـا أو المتصارعة . إن اوروبا السارترية ، الوجودية ، لم تعـد محـور ذاتها ، ولا هي محور الكون . المُطلق الأخلاقي الوسيط لم يعُدْ قابلاً للتحقق التاريخي في سياسته ، وللتحقق الايديولوجـي في فلسفة . سارتر وعى ذلكَ مأساوياً ، وسعـى من وعيه هذا الى بناء رؤية تبريرية أكثر ممـا سعـى الى ارسـاء فلسفـة مستقبلية للحياة .

II

تركّزت أعمال سارتر الأدبية ـ الفلسفية على استنباط موقف خاص من حياة فارغة ، يحوزها مثالان : الامتلاء والاكتمال . لكن هل تمتلىء الحياة وتكتمل ؟ وبالتالي هل يتناهى الوجود الى غاية ؟ أية غاية هي سعادة الانسان الفاردة وخلاصـُهُ المُرد او الجمعي ، الذاتي او النّوعي ؟

ان تجربة الذات والآخر تُعتبر حقلاً واسعاً وأساسياً لاكتناه معالم الوجودية السارترية ـ اذا صح التعبير. فسارتر لا يطرح نفسه منذ بداية تجربته ،ولا في مُنتهاها ، كمشروع مكتمل وجودياً ، كفكر متحقق في نطاق ـ اجتماع ـ تاريخ الخ . سارتر يبحث عن نفسه ، بنقض سواه ؛ أي ان رؤيته للوجود سالبة بقدر ما هي رافضة . الا أن سلب السلب ، ورفض الرفض ، كما أخذ ذروته في ايديولوجية « الوجودية » المتطرِّفة اخلاقياً وسياسياً ، ألا يكشف لنا في آخر المطاف موقفاً محافظاً ، وتبريرياً ، وسلفيّاً ؟

الوجود المنقطع ، المتفاصِلُ الى وجود ذاتي ووجود غيري ، هو أساس الرؤية النافية ، أو علّة التنافي الذي جعل جان ـ بول سارتر يبدو غير متحمّس لتجاوز المأساة الحياتية الأوروبية تجاوزاً كفاحياً ايجابياً . الرفض هو أساس الموقف السارتري ـ من حيث الخطاب الأيديولوجي . لكن في الممارسة ماذا رفضَ سارتر ، ماذا قدّم من بدائل فكرية وسط تيارات الفلسفات العالمية المتصارعة ؟ ان سارتر نفسه لا يزعم دوراً ولا امتلاءً ولا اكتمالاً الى هذا الحدّ ، لكنه في الآن ذاته طامح الى ذلك كافّة في وقت واحد : الامتلاء حتى الاكتمال ؛ او الاكتمال الوجودي كأساس للتماميّة الأخلاقية

للمصداقية السياسية ـ الشرعية الكاملة وجودياً . هذا المطمح الأكبر المحوري في وعي الفلسفة المعاصرة ، يعني الإنسانية بأسرها . وهذا يستوجب أو كان يفترض أن يعود سارتر الى الوجود المشترك ، الوجود المتواصل حيث يتآخى الأنا والآخر ، بدلاً من التنافر « الإستلابي » المستحيل الى موقف . إن إحتواء تجربة الآخرين وحصرها في مرآة الكاتب ـ أي كاتب ـ لا تقدّم لنا في الواقع سوى صورة مختارة من بين تجارب غنيّة ملموسة .

الوجود ليس تجريداً فلسفياً ولا إشارات ورموزاً رياضيّةً ، وليس تجميعاً عشوائياً . الوجود هو حياتُنا بالذات ، هو نحنُ في حالة الإغتناء الكامل . وسارترُ في مشروعه الطويل كان يسعى الى مقاربة الآخرين في مرآة وجودية يتجمّع فيها الملموس الحياتي والمجرّد الذهني ، ويتكاملان كما الماثل والمثول ، الرمز والمرموز. هذا التكاملُ يفترضُ فكراً ثنائيّ القطب ، يتقبّلُ الواقع في حدود الوعي التمثّلي له ، ويتقبّل المثال الذهني (نظرية الواقع ، مجرّد الملموس) بقدر ما تستطيع هذه الذات الحرة ان تخترق كثافة موضوعها ، فتشفّفه في رؤية ممكنة . بين الرؤى الممكنة والواقع الممتنع عن الإستشفاف ، تتبلور تجربة سارتر وهو يرى الآخرين في ذاته جحيماً (الآخرون هم الجحيم)

لكن ما هي الجحيم ؟ لا نرغبُ في الصاق الصورة الميثولوجية (جحيم - فردوس) بفاسقه سارتر وأدبياته ، ولكننا لا نستطيع الامتناع عن لَحظِ المفارقة بين « وجوده وعلمه » - الوجود كمشروع تحقق انساني ، والعدم كفشل في تمامية هذا التحقُّق . يضاف الى ذلك ان القرابة بين الفلسفة والاسطورية ، الفلسفة والدين ، الفلسفة والسياسة ، هي ثابتة وقائمة في كل عصر . سارتر سعى في مشروعه الى « طُهرانية » رفضية ، مستعلية على كل الأزواج المذكورة ؛ لكن هل نجح المشروع ، فانفصلت جحيم الآخرين عن « فردوسية » الذات ؟ ان تحديد الجحيم بالمقارنة مع رؤية فردوسية للوجود هي أساس المفارقة الكبرى ، أساس الشرح الأكبر في حياة المثقفين المعاصرين الذين يفترضون ، ذهنياً ، الخروج من التاريخ لإكتشافه . أليس من الواجب القول ان الخروج من التاريخ ممتنع ، بقدر ما هو ممكن الخروج على اتجاهات الغول البشري في صنع التاريخ ، بحيث يكون التاريخ في واقعه فعل هذه القوة أو تلك ؟

في الوضع الأوروبي الملموس ، المُعاش ، يصحُّ لسارتر أن يرى هذه الهاوية الكبرى بين الأنا المهدَّد حتى الموت وبين الآخر المهدَّد حتى الموت . انه تاريخ جحيميّ ، والفردوس - النعيم ،

السعادة ، الخلاص هي غاياتٌ لأخلاقية اعدمتها السياسة الاستعمارية واستبدلتها بوحشٍ حقيقي ـ الإمبريالية . أما العالم المُستعمَر ـ الضحيةُ ، فليس فيه من الوحشية سوى ظلّ التخلُّف المتوحش الذي ستعكسُه اوروبا القديمة على عالمنا الآسيوي ـ الإفريقي ، قبل ان يأتي الوحش اليانكي ، بعد الحرب الثانية ، متحالفاً مع هذا الوحش الأوروبي العجوز .

وبين الجحيم ـ الآخرين التي استفاق سارتر على نيرانها بعد الحرب العالمية الثانية ، وبين شيخوخته الجسدية والفكريةُ ، يواجهنا المشروع السارتري بكل إشكالاته ومسأليّاته التي ستثير دهشتنا كما ستطرح نفسَها كتحدّيات تسعى لاختراق « المتحف الخيالي » الذي كانت أوروبا تسعى لاستذكار ذاتها من خلاله . في آخر حديثٍ له(*) أفصح جان ـ بول سارتر عن موقف آخر من هذا الجحيم : فلم يعد الآخرون جحيماً للذات الموجودة الحية وحسب ، بل هم أيضاً جحيم للذات المرشحة للإندثار بعد تجربة غنية . يقول سارتر : « الشيخوخة هي واقعي أنا الذي يشعر به الآخرون : انهم يرونني ويقولون يا له من رجل

(1) Le Nouvel Observateur - 10 mars 1780, 17, et 24 mars 1980.

عجوز ! إنهم محبوبون لأنني سأموت قريباً ، ولأنهم سيحترمونني بعد ذلك الخ ... ان الآخرين هم شيخوختي » .

III

■ مهما يكن الأمر ، تبقى الوجودية السارترية هي فلسفة الآخر ، المرفوض ، الآخرين المرفوضين . لكن الآخر المقبول هل هو ممتنع الوجود ؟ وأين يمكن وجوده ؟ لن نسترسل في متاهة التأويلات الفلسفية للوجود بذاته ، لذاته ؛ الوجود المتعالي والوجود المتلازم ؛ إنما سنتوقّف ملياً عند الدلالة الفلسفية لهذا الآخر الجحيمي ـ المأساوي .

1 ـ تبدو حياة الآخرين سلباً ، نفياً لوجود الأنا ، عقبةً دون تحققها المأمول . هذا الشعور الإستلابي هل هو يعبّر عن واقع معاشٍ تاريخياً ، مفصول عن مضمونه الإجتماعي ، أم هو شعور مفتعل ، متولّد من عقدة وجودية ، قوامُها الخوف ـ الحذر من عبور الذات من اللا تحقق (الدثور) نحو الصيرورة (تحقُّق الصورة بالمعنى الايطوطاليسي) ، مروراً بمأزم الحب ـ الحب الايروسي Eros والحب المتعالي ، المتألّه Agapé ـ ، وصولاً الى نقطة تقاطع الحب والموت في كل لحظة من لحظات الحياة ،

بوصفهما مرموزين لهذين الوجهين المتنافرين الكون والدثور (الوجود والعدم السارتريين) ؟ ان افتراضنا المميّز حول العقدة الوجودية Le Complexe d'Exister يُحيلنا الى حياة الموجود ذاتها ، التي لولاها ، بدونها ، لا معنى لكل فلسفة الوجود ، كبحث عن الذات من خلال الآخر .

أما الافتراض الثاني المميّز للعقدة الوجودية فهو : لماذا يُراد ، حَصراً ، ان يُرى الأنا ، الذات ، في مرآة الآخر ، ولا يُرى الآخر في مرآة الذات ، من خلال تجربة مشتركة ، متنافرة ومتبادلة ، تجربة الصراع بالتحديد ؟ لقد أفصح سارتر عن التزامه المبدئي الإختزالي ، بمعاناة الآخرين ، وعن كونه معنياً ، مسؤولاً ، بما يحدث وعما سيحدث . وهذا الإفصاح هو إشكال آخر ينضافُ الى إشكالات الفلسفة المعاصرة حيث لا بد من رسم حدود المعاناة وحدود الإلتزام بالمعاناة . إن إطلاق العنان لتخييل العلاقات الانسانية ـ البين انسانية والعبر انسانية ـ وجعلها علاقات ذاتية ، أحديةً ، انما يُفقر التجربة الانسانية . وهذا ما يجعلنا نفهم ؛ جزئياً ، لماذا اختزل سارتر في كتاباته الأولى تجربة « القرف » بكل مآسيها وأحزانها ، بكل آلامها الحقيقية والمصطنعة ، الموجودة والموهومة ، وجعل منها مرتكزاً

لقطب القلق الوجودي في عصرنا . وبهذا المعنى اضحت الوجودية سبيلاً الى مجابهة واعية مع الحزن ـ الموت ، القرف ـ القلق ، الجحيم ـ الشيخوخة . فمن الكوميديا الإلهية الى الكوميديا الإنسانية نصل الى هذه الكوميديا الوجودية التي تستحق مع ذلك ان تُعاش وتُنتقد وان تسقُط بقدر ما تتحقق . لكن هل يتحقّقُ القلقُ ؟

2 ـ العقدة الوجودية هي عقدة نقص ليس بالنسبة الى مثال متأسّطي أو اسطورة ممثولة ، بل بالنسبة الى مطلق الوجود ذاته . فبقدر ما يبدو التجاوز محتملاً في التجربة الحيَّة ، الغنية بكل نتاجات الواقع المقهور ، المتنافي اذن ، يبدو أفق التناهي الوجودي مظلماً ، سوداوياً ، مخيفاً . ان المأمـــول أعلى من المعقول ، الممتنع أرقى من الممكن ، والموجــود لا يتمــالى الى التمامية المطلقة . بكلمة ـ العمر ينتهي والفعل لا يتناهى ، الوجود يتناهى والتاريخ جدلياً ، نوعياً ، لا يتناهى . الموجود الجزئي ، في نوعه ، هذا الانسان ، بين القرف والقلق ، يعاني من محنة وجوده المحدود المتناهي زَمكانياً ، ووعيه هذا التناهي وما بعده ، أعلى من التناهي . والحال ، فهل المحنة هي محنة استيعاء التناهي واللا تناهي في وجودية الانسان اللا متحققة كما هو

مأمول من جهة ، ووجودية الكون اللا متحققة واللا متناهية مع تناهي الانسان الفرد من جهة ثانية ؟ ربما لا نبالغ اذا افترضنا انّ إشكالاً آخر يفرض نفسه عندما نلاحظ ان الوعي يطمح الى أن يصبح وجوداً بقدر ما يطمح الوجود (الموجود) الى أن يشفّ ويصير وعياً . وهذا التنافي بين الوعي والوجود ، العقل والفعل ، الأنا والكون ، يشكّل بدوره مصدراً غيبياً لقلق منفرد بذاته Sui generis . فهل الانسان هو نقطة في دائرة لا يتناهى فعلُ بيكارها ، وهل هو حلقة في سلسلة تتكرَّر وتتحرر بلا انتهاء ، أم هو منفردٌ بذاته ، لا جَمْعَ له ، على الرغم من تكاثره عدداً ، نوعاً ، ووعياً ؟ الوجودية ، من هذه الزاوية ، لحظُ لحالة الأنحاءِ القلِق التي يعانيها الفرد متقلّباً بين أخلاقٍ أوروبيةٌ تستبعدُ الاعتقاديات المألوفة ، وسياسة أوروبية يستبعدُها الصراعُ العالمي بقدر ما تعجز عن تجديد ـ أو تأكيد ـ ماهيّتها وغائيتها .

3 ـ إن الوعي الوجودي والكتابة الوجودية يتلازمان ويتنافيان في آن : يتلازمان اذ لا سبيل لكتابة وجودية بدون وعي وجودي ، ويتنافيان إذ لا مجال لإختزال الوعي في الكتابة ، أو لإعلاء الكتابة الى مستوى بديل الوعي عينه . لا شيء أغنى من

الحياة المعاشة ، لكن لا شيء أقوى على مقاربتها من الوعي ؛ وكما يكون الوعي يتكوّن الوجود الواعي تماماً كما يشترطُ الوجودُ الوعيَ في وجوده . وبالتالي لا مفاضلة بين وعي ووجود ، بين فكر وانسان ، كلاهما واحد ، أصلٌ لواحدٍ ، في واقع التحقق التاريخي . الفرضية ، حتى الديكارتية ، الخاصة بالاسبقية لوعي على وجود ، أو لوجود على وعي (ماركس وسواه) هي فرضية تراها السارترية ميّتة ، بقدر ما ترى الانسان مسلوباً من خلال هذا الانقسام القبلي أو البعدي ، كأن ثمة وجوداً « إنسانياً » ، قبل الإنسان بإطلاق وبعد الإنسان بلاطلاق .

الإنسان هو القبل ، الآن ، البعد ؛ الإنسان هو الزمن : هو الماضي الآني ، هو الآن الحاضر ، وهو الحاضر المقبل . بكلمة انه المُقبل مع المستقبل . لكن هذا المُقبل يخشى دائماً من السقوط ، التهافت ، وعليه دائماً ان يوازن بين كونه واندثاره ، تحقُّقه وانكساره دون التحقُّق ، تناهيه خارج النقطة التي يأمل بلوغها . في لعبة التوازن هذا يشعر اللاعبون أن قواعد وجودهم تجعله مأساةً أكثر مما تجعله نعيماً . فأية مأساة وجودية تترتب على هذه العقدة الوجودية ، مسأليته التاميّة الحياتية ، بلوغ الغاية من الوجود ، تحقّق المآرب فيها يتعدّى « سدّ المآرب » ؟

IV

■ المأساة الوجودية ليست معطىً مسرحياً . انها مقومٌ حقيقي من مقوّمات الحياةدُائماً وأبداً. لكنها في الواقع الأوروبي الذي امتدَّ فيه الوعي السارتري من 1905 الى 1980 ، تمتاز بكونها ملتقى التراجيديّات القديمة للفعل البشري مع التراجيديّات التي اخترقت التّمزق الخارجي للكون والمجتمع الى صميم الوعي ، الى الذات المفتّتة أمام اعتقاديّات متغالبة ، متعاندة حتى الابادة . ومصداقيةُ الإعتقاد لم تعُدْ تُقاسُ بمقياس تقليدي متعارف ، مشترك ، مسلَّم به . أوروبا ما بعد المسيحية ، لم تعد تحتمل الأخلاقية الرعوية ـ الزراعية ولا أسلوب « الديمقراطية » السياسية التي تخفي الوحشين ـ الرأسمال والإستعمار ـ. أوروبا المتمزّقة سياسياً تسقط مأساتها الثقافية ، الأخلاقية ، تهافتاً على كل فرد . سارتر اختار الأسلوب المسرحي ، القصصي ، الروائي والتمثلي ـ التجريدي معاً ليعبّر عن عمقيّات وأساسيات هذا الخطر التهافتيّ . التهافت خَطَرٌ في الفلسفة كما في الحياة . الوجود جدار ـ وبالتالي لا خيار أمام هذا الطاعون ،ولا مجال لـ صفقة . السقطة القديمة نفسها تحولّت : السقطة المشتركة بين آدم وحواء ليست اسطورة متناهية ومصنّفة ؛ انها سقطة متجدّدة في كل مأساة وجودية . الأدب

الوجودي كلّه ، وقف أمام هذا السقوط المُريع ، الملحوظ في خُردات ونثارات الحضارة الأوروبية المتهافتة سياسياً ـ أخلاقياً على الرغم من تعاظم آلتها الجهنمية الحربية والاقتصادية أو ربما بسببها . بكلمة : مأساة الوجود الأوروبي هي كل هذا التراجع من تجربة الأمل الى اختناقات اليأس الروحي . هل تستطيع أوروبا ، هل يستطيع الأوروبي المفرد ، العيش بدون روح ؟ وأي روح يحتاج اليها ان لم تكن روح عصره التي يتوجّب عليه ابتكارُها بذاته ، في كل لحظة ، لكل يوم ، كما الشمس ؟ هذه الروحانية الحيّة هي مكمن المأساة . أليس مُتعباً أن يتجدّد الانسانُ وجودياً فلا يقعُ في يأس ؟ وهل يقوى الانسان على اصطناع مسارٍ دائمٍ للأمل ؟ هذا المسار الوجودي مشروط ، دون شك ، بمقومات التجربة ، وغائية الأفعال ، المسالك ، الإرادات ، الخيارات . وعندما لا خيار ، لا ارادة ، تتهافت المسالك والأفعال الى التشيؤ ، الانسان يبطل أن يكون ذاته ، يؤسرُ ، فلا يتحقّقُ منه يُفترض تحققه ، بل ما يُفرَضُ تحقُقه . في كل هذه السيرورة : المأساة هي تهافت الذات الحرّة القاصرة عن الإضطلاع بمسؤوليتها التي تقرّرها التجربة ـ لكن أين : خارج المجتمع ، الطبقة ، الأسرة ، المتّحد ؟ خارج التاريخ ،

يلتجيءُ سارترُ أو انه يلجيءُ أشخاصَهُ في مسرى بحثهم عن دور البطل الوجودي ، إلى إعلان قلق دائم ، رفض متواصل ، يشبه الثورية اللا متناهية ـ كشعار . والبطل المأساوي هو في كل حال بطل إشكالي Héros problématique ، يتنقّل من حصار الى حصار ، من موقع الى موقف ، سعياً وراء التجاوز الممكن وجودياً ، وكشفاً عن أفق ينطوي تحته اليأسُ على أمل مُقبـل . مسألةُ البطل الوجودي هي أنْ يأمل بوجـود آخـر ، من خلال رفضه المتواصل لمأساوية أوضاعه وشروطه الإنسانية الملحوظة في مراحل ملموسة . هكذا ، تتخذ الذاتية طابع المأساة البطولية في جميع تقلباتها . صحيح أن البطل الوجودي كما تصوّره سارتر في الأربعينات مثلاً هو بطل قرفان ، قلق ، مقهـور ، ومتمـرّد في آن ـ شاتـم ومشتـوم ، لاعـن وملعـون ، مُغيَّب وباحـث عن حضور ـ لكنه مع ذلك كله ، وبسببه ربما ، يسعى الى الانتقال من أوضاع متحولّة جدلياً الى صورة ، الى صيرورة ثابتة نسبياً ، إذا جاز التعبير . ومثال الذات المتحررة من كل ارتهان ، المصرّة على التقلُّب والرفض ، هو مثالٌ منشطرٌ بين أخلاقية الآخر وسياسة الدولة ؛ ولهذا فان جان ـ بول سارتر لن يتوانى عن

اقتراح بإرساء وجوديته على أساس نقيض للجنس وللطبقة ـ كما تشوّها في تلخيص الفرويدية والماركسية ـ، هو النقيض العائلي . الأسرة هي منطلق الذات ومستقرُّها . لكن السيرة الفكرية ـ الأسروية لجان ـ بول سارتر ستدعونا في المستقبل الى مقاربات جزئية بين حياته وحياة أبطاله الذين يكرههم أو يتعاطف معهم . سارتر في حياته الخاصة من منفى عائلته الى منفى مجتمعه المُغلق على أخلاقيّة ناقصة ، سيدعونا ، بدون ريب ، الى تجديد نظرتنا في أبطال التغرُّب الوجودي ، الأصيل منه والمُلفق . ولهذا ، سيبدو باطلاً التشرع في عدم اللحظ السوسيو تاريخي لانتقال البطل السارتري من نواته الذاتية الى قشرته الأسروية التي تستبطن المجتمع (المكروه كمجرور) والدولة (المكروهة كسلطة قاهرة) .

لم يطمح سارتر في أدبياته الفلسفية الى الغاء الذات ولا الى صهرها في الآخرين ـ بحيث تستسلم مقهورةً لرغبات غير شرعية ، لأنها على الأقل غير رغباتها . وبالوقت ذاته ، لم يطرح الغاء الآخرين كغائيّة ؛ ولم يَفتُه مشروع التآخي بين الأنا والآخرين ـ لكن ليس كطبقة ، ثم ليس كمجتمع في النهاية ، بل كأسرة (راجع الجزء الثالث من المقابلة الأخيرة السابقة

الذكر) . من الآخرين أراد سارتر أنْ يبتدع قضية وجودية : الآخر موجود إذن أنا في جحيم (غير موجود ، ناقص التحقق ، أو لست موجوداً حيث أريد ، كما أريد) ، ومن التناهي أراد أن يخترق الوجود جمالياً ، تخييلياً ، الى اللا وجود (خلف الرأس المتناهي يكون البحث الجمالي عن اللا متناهي) . وخلف الآخرين يطمحُ سارتر الى رؤية الغاية ، تحقيقها ، وبالتالي لا وجود عنده بدون اعتقاد بما هو آخر وبما هو غيبيٌ في الآخر . الآخرون هم أيضاً سبيل الى الأخروية ، الى الميتافيزيقيا .

V

■ إن المؤدّى الفلسفي مركّب الى حدّ التعقُّد ، ولكن مركّباته تقدّم نفسها لمن يتملىّ في مراياها الحقيقية . فالفلسفة الأوروبية العقلانية هي في جوهرها فلسفة دينيّة ، تتعادل فيها الأخلاقية والسياسة . والأختلال الذي استفاق عليه وجوديّو اوروبا بخاصة ، واحياؤها بعامّة ، يتركّز في تراجع فلسفة العقل لصالح علم العقل ، ممارسات العقل ، والحدّ من اسئلة العقل ومطارحاته . الفلسفة مسألة المسائل ، أم العلوم ، لم يعد لها مكانُ القائد المعرفي في هرميات المعارف والمعلوميّات المعاصرة . أما فلسفةُ سارتر فهل تختزل ـ في حال وجودها ـ او

أيديولوجيا وجودية أو الى أدب وجودي متأدلج ؟ أكثر من ذلك هل الوجودية هي السارترية ، أم انها جزء من مشروع فلسفي لم يكمنه جان ـ بول سارتر ؟ يعترف سارتر أن فلسفته فشلت لأنها لم تكتمل ، ولأن معظم مشاريعه الفلسفية التأسيسية لم تنتهِ حيث أراد لها الانتهاء ، بل ان بعضها وُضع في المُتحف ، وبعضها أُهمل علناً تمهيداً لاسقاطه (نقداً العقل الجدلي) مثلاً .

الوجودية ليست فلسفة سارتر وحده ، إنها مشروع ايديولوجي كبير لجيلٍ أوسع في أوروبا الغربية وفي أجزاءٍ من العالم . البحث عن الحياة الجديدة ، بحثاً يجمع بين الأدب والاعتقاد الجديد ، تغلغلَ بدوره الى أدبيات العرب منذ الخمسينات يتهافت في الستينات ، ويضمحلّ في السبعينات حيث ان تقدمية المشروع الوجودي تهافتت عندما عجزت اخلاقية سارتر ، في مسألة العرب والصهيونية ، عن ترجمة ذاتها الى سياسة تقدمية ، معادية للاستعمار والصهيونية .

إن سارتر لا يكتشف موقفه السياسي إلا من خلال اعلانات معينة ، أما داخل فلسفته فكل شيء يبدو محسوباً ، مستنبطاً الى حدٍ ما ، مقنّعاً بقناع فلسفة معينة . اليهودية عنده (راجع

تأملات في المسألة اليهودية) ، مثل الوجودية ، انسانية ، لكنها قبل 1948 كانت غير تاريخية ، وبعد 1948 صارت « تاريخية » (اسرائيل) . وبما اننا في هذه المقدّمات أشرنا أكثر من مرّة الى أن السارترية مُركّب نحاول فهمه أكثر مما نحاول تفتيته الى اجزائه ، فاننا نتوقف هنا عند تفاصيل الأخلاق والسياسة في المشروع السارتري . فالسارترية الملحدة تريد أن تسترد ايمانها المفقود بقيم غائبة ، مدمّرة أو غير متحققة تماماً . ولذا يتبدّى الرابطُ السّحري بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في وجوديّات سارتر المُعاشة والمكتوبة ، وربما المعاشة أكثر من المكتوبة . والأسئلة تطرح نفسها : إلى أي حدٍ يمكن اعتبار سارتر نتاجاً لهذه القارة الهرمة ، اوروبا الحديدية ، ما بعد المسيحية ؟ وهل « الوجودية » ، هل السارترية بالتدقيق هي لون مسيحي أم لون من ألوان نفي المسيحية ؟ وأكثر من ذلك هل سارتر يستبطن في فلسفياته وأدبياته توجّهات دينية معيّنة - ذات دلالة ميتافيزيقية بالطبع -، والى أي مدىً يصحُّ القول فيه إنّه ينتمي الى التيّار الكلاسيكي اليهودي - المسيحي ، لكن دون إفصاح ؟

هذه المسألة غامضةٌ الآن في فكر سارتر وفي حياته ، لكننا ، كما سنلاحظ ، سنجد بعض المؤشرات على لسان سارتر ذاته .

فلا شك ان المُغلق الغيبي يغويه ، بعد ان تهافت المطلق الغيبي الذي كانت اوروبا المسيحية ترفع شعاره . أمام هذا المُغلق ، اللا غائية ، تعتبرُ فلسفة سارتر مشروعاً للأنطلاق من الآخر - شرط تحقق الذات - الى افتراق المجتمع بروابط قديمة ، معروفة ، هي الروابط الدينية ، الأخوية المسيحية ، الأسروية المتآخية في الإنسان ، في محبّته ، في استقصائه لما وراء هذا المُغلق الغيبي الذي افترضته الوجودية الأوروبية انه الأساس الأخلاقي للمأساة السياسية المستمّرة منذ قرنين وحتى الآن في أوروبا .

المسألة الغيبيّة في هذه الفلسفة القلقة روحياً ، ليست مسألة عادية يمكنُ الحسمُ في أصولها وفي غاياتها بدون مصاعب حقيقية ، فلا تكفي مثلاً الأعمال الايديولوجية التي صنفّت الوجوديّات الفلسفية الى ايمانية وإلحادية ، انقياديّة ورفضيّة . فالمسألية الفلسفية هي أعمق من ذلك وأعقد : فالمؤمن الفلسفي لا يخفي إلحادهُ ، اعلانه موت صورة إله قديم ، صورة معتقدات معيّنة ؛ والملحد الفلسفي لا يخفي بحثه عن صورة إله آخر ، صورةِ معتقدات غيبيّة ، غائيّة ، مختلفة . في كلتا الحالتين الإنسان المفقود هو نفسه الإنسان المطرودُ من أوروبا القديمة ،

الى المجهول . هذا المجهول الإنساني ، تريد الفلسفة القلِقة ان تخرجه من دائرة السياسة وهمومها الأخلاقيّة القديمة ، الى دائرة اعتقادية جديدة . فهل الفلسفة تشكّل مشروعاً دينياً جديداً ، مشروعاً روحياً اعتقادياً ، لعالم أوروبي بدون ديانة ، بدون امتلاء روحي ، بدون « مثلّث » اعتقادي راسخ ـ على الرغم من احلال مثلث الثورة (الحرية ، الأخاء ، المساواة) محلّ المثلث اللاهوتي (الأب ، الابن ، الروح القدس) ؟ الى أية كنيسة ستحتاج أوروبا الراهنة : كنيسة لاهوتية أم كنيسة ايديولوجية (فلسفية أو سياسية) ؟ وما الفارق الموضوعي بين البحث عن هاتين « الكنيستين » ، اذا أخذنا بالاعتبار تجربة روجية غارودي ، مثلاً ، وريجيس دوبرية الخ ، وصولاً الى تجربة سارتر الأعمق ، الأشمل ، والأغنى ؟

لقد غطّت الأدبيات الوجودية خاصة ، والأدبيات الفرنسية المعاصرة عامة ، جميع ظواهر اللا أخلاقية الاجتماعية : من الطبقات الى الجنس ، الى الاعتقادات ، الى الرفض ، والثورات الخ . لكن أليس من حقّنا السؤال عما اذا كانت تلك الموجة اللا أخلاقية في الأدب والفلسفة ، تعكس لا أخلاقية سياسية ـ احتضار المشاريع الاستعمارية القديمة والعودة الى أزمة

الـذات ، أزمـة المركزية الأوروبية الضائعـة ؟ بلى ، والى حدٍ كبير . لكن تبقى خاصةٌ لا بد من التنويه بها : وهي ان المشروع السارتـري وهـو يكشف الظواهـر اللا أخـلاقية كان يرمـي الى استيلاء أخلاقية وجـودية ، اخـلاقية الانسـان الحـرّ . وهـذه الأخـلاقية كما وضـع سارتـر يده على جراحهـا ، تحتـاج الى ايديولوجيا سياسية ، الى يسارٍ جديد (ماركسي ـ سارتـري) ، (مـاركسي ـ ماوي ـ سارتـري الـخ) يسـار يتجـاوز اليمـين واليسار . وهذه الحاجة الكبرى ، هل أغفلها سارتر ، فآثر ان يقدّم لنا ، عن ذاته ، صورة الأديب المتفلسف ، تاركاً صورته المختلفة للباحثين ، صورة الايديولوجي الفرنسي المحافظ ، التي سيتم العثور عليها ذات يوم ؟

ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة

(مناقشة لآخر حوار مع جان ـ بول سارتر)

الفصل الأول : ماهيّة الفشل

أ ـ استهلال

■قام Benny Lévy بني ليڤي ، الذي كان يعاون جان ـ بول سارتر ، باسم مستعار (بيار ڤيكتور) ، بإجراء آخر محاورة مع سارتر . ارتدت هذه المحاورة طابع المدافعة عن فكرٍ مُلتبس أصلاً ، تكشَّفَ عبرَ هذا الحوار عن وجه جديد للإشكالية السارترية . فسارتر ، الذي اعطانا صورته الثورية المتطرفة منذ أحداث أيار (مايو)1968 ، يُصرُّ على أن يكون عرّاباً للتطرُّف اليساري ؛ فهو مثلاً يريد أن يُنظر اليه كصانع مشاريع فكرية ، وليس كمدافع عن مؤسساتٍ قائمة . فما مدى صحّة رغبته هذه ؟ إنّه يضعُ الشبيبة كنقيض بديل للبورجوازية ـ وكأن الشبيبة قوة اجتماعية غير طبقية ، وليس فيها من البورجوازية كما

من الطبقات الأخرى ؟ ثم يفلسفُ الاشكالات الكبرى في الثمانينات :

- الإشكال الأول : كيف يبلغ الفعل الانساني غايته ؛
- الإشكال الثاني : كيف يتحقق الفعل الانساني بحرّية ، فلا يفشل ؛
- الإشكال الثالث : ما هو الفشل ، لماذا يفشل الانسان ؟ وما مردّ ذلك : النسبية الانسانية أم الإطلاقية الوجودية (الكونية ؟)
- الإشكال الرابع : هل سيكون مجال لصنع انسانية جديدة ، وما هو موقع الإنسان المقبل في هذه الانسانية ؟

حول هذه الإشكالات يمكنُ تركيزُ السارترية الدفاعية ، سارترية اللحظات الأخيرة ، ومن الخطأ طبعاً القول إن سارتر يتساهل في نسفِ اسرته ومواقفه ، لكن من الخطأ أيضاً أن لا ترصد التراجعات السارترية في هذه المحاورة الحميمة ، الأخيرة . وسوف تدور مطالعتنا النقديّة لهذه المحاور حول إشكالات كبرى نردُّ اليها فلسفةَ سارتر : الأخلاق والسياسة ، الفكرة والممارسة .

■

ب ـ من اليأس الى الأمل .

■ تمتاز أدبيات جان ـ بول سارتر بكونها تكشف عن أبعاد اليأس الانساني في الأزمات الوجودية الكبرى . وربما يكونُ ، من هذه الزاوية ، أفضلَ من فهم عصرَه ، ولو من أعماقه الخفية المتمزِّقة . لكنَّه من السذاجةِ بمكانٍ الاستسلام لوصف متسرِّع قوامه الزعم ان سارتر هو فيلسوف اليأس أو انه متشائم لم يرَ من الحياة الا وجهها الداكن . خلفَ اليأس كان سارتر يبحث عن أملٍ ، عن مخرج ، عن حل أخيرٍ لمأزمٍ قديم مستمرّ . وفي محاوراته الأخيرة ، ما قبل الرحيل ، كان يبدو متفائلاً في الكهولة أكثر مما كان متفائلاً في شبابه ؛ ربما بسبب صعوبة شبابه وهدأة كهولته . ومهما يكن الأمرُ ، فان الخلاف حول سارتر ، معه وضده ، سيشغل أجيالاً كثيرة ، خاصة الأجيال التي يخاطبها ، ونحن منها . إنه صوتُ عصرِه حتى من ناحية اليأس ، واذا كان الأمل قد تأخَّر ، فإن سارتر لا تعوزُه القدرة على تفسير موقفه الأخير :

« . . . اعتقدتُ دائماً ان كل انسانٍ يحيا بالأمل ، أي أنه يعتقدُ انَّ أمراً بدأ به ، أو يتعلّق به أو بالجماعة التي ينتمي اليها هو في طريقه الى التحقق ، وانه سوف يتحقّق وسوف يكو

مفيداً له وللناس الذين يشكّلون متحدة الاجتماعي . أؤمن أن الأمل هو جزء من الانسان ؛ وان الفعل الانساني فعلُ إعلائي أي انه يرمي دائماً الى هدفٍ مقبل انطلاقاً من الحاضر الذي نتصوّره فيه ونحاول تحقيقه ؛ والفعلُ يجد غايته ، يضع تحققه في المستقبل ؛ وفي طريقة الفعل يكمنُ الأمل ، أي واقع طرْح غاية قابلة للتحقق بالذات » .

الفعل الانساني هو اذن هذا الممكن ، هذا المقبلُ من المستقبل نحو الحاضر الذي هو نحن . لكن بينَ الفعل الانساني الممكن وبين تحقّقه المستقبلي هناك دائماً هذا الواقع ، هذا المجتمع الذي يشرط كل تحقق ، بدولته وبمؤسساته ، بأخلاقه وبسياسته . فهل يرى سارتر ان الفعل الانساني يمكنه التحقق بدون هذا الوسيط ، هذا المُحوّل الحقيقي لكل امكان الى واقع ؟ بين الانسان والتاريخ يجهد سارتر لأن يرفع راية الحريّة الذاتية ، فلا يرى المؤسسات الاجتماعية ، كأن لا شيء ملموساً بين الانسان وانسانيته . وهذه القفزة من المكنة الانسانية الى التحقق الانساني ، جعلت معاصرو سارتر ، منافسوه ، يصفونه بالمثالي تارةً وبالطوباوي تارة . مع ذلك فان أزمة الفعل الانساني لا تكمن ، في منظور سارتر ، في ما ذكرنا وحسب ، بل تكمن

أيضاً في الفشل الذي ينتظر الفعل بالذات . وسببُ ذلك ان هذا الفعل الإعلائي المستقبلي هو فعل الحركة السلبيَّة التي يلجأ اليها الانسان في رفضه ، والتي يأمل من تحققها الوصول الى حالة نوعية مختلفة ، حالة من التخطي للمرفوض ، ومن بلوغ المقبول ، المأمول . لكن بين الذات (القابل) وبين موضوعها تنتصب هذه الحالة من العبثية الجديَّة ـ اذا صحَّ التعبير ـ فتبدو الغاية غير قابلة للتحقق ، لأن مآل الوجود الى عدم . الى دثور .
جان ـ بول سارتر لم يُخْفِ هذه الرؤية الدثورية العدمية للفعل الانساني في كتابه « العدم والوجود » الـذي يُعتبـر أفضـل ما في فلسفة سارتر من تأمل عميق في معضلة الوجود الانسانـي . في هذه النظرة العميقة الى غاية الوجود الانساني يحدد سارتر ماهية الأمل الأخير ، المتعالي : فكل وجود يرمي الى الخلود ، وكل فعل انساني يرمي الى التشبه بالفعـل الإلهـي ـ قدر الإمكان أولاً ، وبلوغ المطلق ، الوجود بذاته أخيراً . في هذه المفارقة بين الوجود والخلود ، الممكن الانسانـي والممتنـع الإلهـي ، تظهـر فلسفـة الفشل ، بوجهيها المتكاملين :. الأمل واليأس . فالإنسان الذي يرمي الى التألّـه كغـاية أخـيرة ، يحـدوه أمـلٌ بامكان البلـو- الميتافيزيقي لهذه الغاية المتعالية ، أي غير المتلازمـة مع الوجـو

الانساني الذي يشرطُ كل فعل . لكنّه لا يلبث أن ينصدم حين يرى أن الكائن بذاته وهو ينشد التحوّل الى كائن لذاته ، كائن هو سبب ذاته ، حيث تبطلُ المسافة بين العلّة والمعلول - فيكون الخالق هو عين المخلوق ، الفاعل عين الفعل ، العاقل عين العقل والمعقول -، يظلُّ كائناً بذاته ، آخر وجوده الدثور . الفشل بالنسبة الفعل الانساني هو إعدام لإمكانات الوجود المطلقة ، وهو بالتالي ليس فشلاً مقارناً بالأفعال البشرية ذاتها . اذن الفشل هو في التعالي عن الشرط الإنساني ، وليس في التلازم مع الفعل الانساني المشروط بالمجتمع والسياسة والدولة .

ويعترف جان - بول سارتر ، ان فكرة الفشل تعترف بفكرة الأمل . وهما فكرتان متناقضتان ، متعايشتان داخل الفعل الانساني المتوتّر من اليأس هبوطاً الى الأمل . ولا يخفي جان - بول سارتر ان مرحلة « الوجود والعدم » الممتدة من 1957 حتى 1960 لم تتضمّن أي كلام على الأمل . ولم يكتشف « قيمة الأمل » إلا لاحقاً . فما هي هذه القيمة داخل أوالية الفشل الوجودي ؟ هنا لا بد من التساؤل المبدئي : هل الحياة فشل وجودي ، واذا كان الأمر كذلك ، فما هو النجاح اذن ؟ انها حقاً مسألة فلسفية ذات بعد غيبي . والانسان الذي يريد أن يرمز

وحده ـ بوعيه ـ للحياة ، لا يحق له أن ينسى الكون الحي ، النباتي ـ الحيواني ، الذي بدونه قد يكون الوجود البشري ممتنعاً في الأصل . وأمام نظرة فلسفية تعتبر الحياة مصدراً للسعادة (الحياة هي الخلاص) ، تبدو الحياة في نظرة عدمية كأنها هي مصدر الفشل في الوجود . إن الحياة بذاتها تتقبّل وجهي الأمل واليأس ، النجاح والخيبة ، من داخلها ، لكن بالنسبة الى المطلق لا يكون طبيعياً القول أن الفعل الانساني مآله الفشل . إذن بقدر ما نعتبر الحياة نجاحاً وجودياً للفعل الانساني ، يغدو من الطبيعي البحث عن أوالية ما يسمى الفشل الوجودي ، خارج هذه الحياة ـ لكن هل يحيا الموجود خارج وجوده ، وحتى الخلود كوجود آخر ، مكمل أو مناقض لهذا الوجود ، ليس ممكناً تصوّره إلاّ من داخل وجودنا هذا .

ان مصدريةُ الفشل الوجودي تعيدُنا الى عمق المسألة الانسانية حيث كان يعتبر الوجود الانساني خطيئةً ، خطأً ، سقطةً ، وبالتالي ان السعادة تبدأ من هذه الحياة باتجاه معاكس ، نحو المطلق الغيبي الذي حدث فيه السقوط . ولكن سارتر لا يأخذ بهذه المصدرية الغيبيّة ، مؤكداً أنّ الأمل ليس « وهماً غنائياً » ، وبالتالي فان اليأس ، النقيض ، اليأس الذي يتلازم

مع الخيبة أو ينجم عنها ، ليس احساساً غيبياً بقدر ما هو حالة مُعاشة . ان الأمل ، في منظور سارتر ، هو « طريقة ما في اكتناه الغاية التي يرى الانسان انه قادر على تحقيقها » . في اليأس الذي هو المسافة الفاصلة بين امكان الفعل وتحققه ، يقابله الأول الذي هو المسافة الواصلة بينهما .

ج ـ الوجودية زي فلسفي ؟

■ مع ذلك يؤخذ على فلسفة سارتر وأدبياته الوجودية انها كانت تهمل « الأمل » كشرط للتقدم الانساني ، لتحقق الفعل الوجودي داخل الحياة التاريخية . ويوافق سارتر على هذه التهمة ، مع تشديد دقيق على أن اليأس الذي عناهُ في كتاباته وأعماله ليس هو نقيض الأمل ، اذن ما هو هذا اليأس ؟ يقول « انه الإعتقاد في أن غاياتي ، أهدافي الأساسية لا يمكن بلوغُها وانه بالتالي يوجد في الواقع الانساني فشلٌ جوهري » . ان قيمة اكتشاف سارتر لأوالية اليأس الفلسفي ، تكمن في كونه رأى عصرهُ بوضوح تام ، اذ كان يتقلّبُ بين « الوجود والعدم » أخلاقياً وسياسياً وحضارياً ، الثقافة نفسها ، كلها ، كانت في خطر . ولقد تعرّف سارتر الى أزمة أوروبا بأسرها منذ مطلع هذا

القرن ، إلاّ انه خبر عن كثب أزمتي المانيا وفرنسا ، ألمانيا الهتلرية المتفلسفة مثالياً ووجودياً ، وفرنسا المُحتلّة ، الممزّقة ثقافياً ، كأنها في حالة من « العدم » النسبي ، او من الخطر الوجودي . الفشل هنا يبدو سياسياً وأخلاقياً . اما الرابط بين سارتر والوجوديين الألمان في الثلاثينات ، فهو يحتاج الى تحليل خاص ، وعلى الأقل الى مقاربة تاريخية للنموذجين الهتلري والديغولي اللذين حرص سارتر على نقدهما . يضاف الى ذلك ان تصريح سارتر بأن « حديثه عن اليأس كانت نكتةً أو طُرْفةً لأن اليأس كان موضة العصر الدارجة مع كيركجارد » Kierkgaard ، هو تصريح بالغ الخطورة . فمن جهة لا يمكن أن يُعزى فكر اليأس والفشل الى كيركجارد أو أي فيلسوف بمفرده ، ومن جهة ثانية ان تأثر سارتر به وبهيدجر وهوسرل وهيغل ليس مجرد زي فلسفي ،موضة فلسفيّة . ان الفتى جان ـ بول لم يخْفِ رغبته في أن يكون هيغل عصره ، ولا في أن يفيد من أدب اوروبا وأميركا وفلسفة ألمانيا وجدليّات ماركس وجنسيّات فرويد . ومع ذلك ، فان ادعاءه المتأخّر بأن وجوديته تشبه زياً فلسفياً ، لا يمكنه أن يقنع أحداً من المطّلعين على مسار حياته وتكوين فكره . ولا يكفي أن يوضح سارتر بأنه شخصياً لم

ييأس أبداً طوال حياته ، فماهيّة الفشل التي نتناولها هنا لا تقوم على التحليل النفساني أو الاجتماعي لشخصيته أو لسلوكه ، انما نتناول مفهوم الفشل في فكره ، أدباً وفلسفةً . ان سارتر الذي اكتشف اليأس في الآخرين ، لا يعلن انتماءه الى هذا الفشل . لكن في الآخرين أيضاً يمكن اكتشاف الأمل ، واذا كان سارتر لا يصنف نفسه آملاً أو يائساً ، ويرفض صفة اليأس ولا يعلن لنفسه صنعة الأمل ، فانه موضوعياً كان قادراً على رؤية النقيض الحقيقي لليأس حتى إذا كان لا يرغب في تسميته أملاً . إنه يعزو تأثره بصورة اليأس عند كيركجارد على الرغم من كونه لا يحبُّه أبداً . من المستغرب انه يتأثر كاتب فيلسوف كجان ـ بول سارتر بفيلسوف يكرهه ، وعذرُه في ذلك انه يجاري « الموضة الفلسفية » . فكان « لزاماً » عليه أن يدخل في منظومته الفلسفية هذه الموضة ، لوقتٍ ما . ثم انه يعلن ان هذه النزعة الكيركجاردية وجدها لدى كثير من الفلاسفة سواه . وهكذا يبرّر سارتر لنفسه التزيّ بزي الوجودية ، في حين أنّه كان يبحث عن فلسفة الوجود ؛ ثم يبرّر تأثّره بكيركجارد بأنه أمرٌ طبيعي لأن كاتب ـ الفيلسوف المبتدىء يأخذ عن سواه ، الكلمات أو كار ، ثم يتخلّى عنها عندما يجدُها بدون مضمون ـ بالنسبة على الأقل .

إذن اين ينتهي اليأس السارتري وأين يبدأ الأمل ؟ انه سؤال ساذج ، سيبقى بدون إجابة . لأن تداخل الأمل واليأس في فكر سارتر يحجبان عنّا صورة الفشل الوجودي الذي تتلازم ماهيّته مع الإنيّة Ipséité الوجودية .

الفصل الثاني : فلسفة القلق والإغتراب

■بعيداً عن مانويّة الوجود الخائب والوجود الصائب ، الوجود الكوني ، والوجود الدثوري ، الوجود المأمول والوجود الميؤوس ، تتراءى ملامح القلق الذي من شأنه ان يضيء لنا بعض معالم الاغتراب الوجودي المعاصر .

لقد شدّدنا على أن جان ـ بول سارتر يحمل ، فيما يحمل ، قلق الثلاثينات والأربعينات في أوروبا ؛ قلق ما بين الحربين ، وما بعدهما . والحرب كمصدر للفشل ، كإحباط ثقافي ، كدمار سياسي وعسكري وأخلاقي ، يعيشها سارتر من داخلها ، من داخل الجحيم بالذات . ولكنه ، مرّة أخرى ، يعزو القلق الى مصدر ألماني ، مارتين هيدجر هذه المرّة . ومن التبسط ردّ مفهوم اليأس الى كيركجارد ، ومفهوم القلق الى هيدجر ، ومن المبالغة تبرير ذلك بالقول انه ـ أي سارتر ـ لم يتعرض لأزمة قلق ، ولا

لأزمة يأس . إن الانسان الحيّ لا يخلو من أزمات قلق ويأس ، ولا نريد أن نتوقّف عند أزمة العصاب التي أصابته سنة 1935 لمدة ستة أشهر ، وما رافقها من هلوسات وتخيُّلات . لكننا لا نعرف كيف يمكننا مجاراته في اعتباره مستورداً لهذه المفاهيم الأساسية في فلسفة ما بين الحربين ، وبالتالي لا نعرف كيف سنستوعب كل تجربته المبنيّة على هذه المفاهيم المأخوذة من مصادر تحتاج بلورها الى بحث آخر ؟

لا ينكر سارتر مروره بتجارب « حزن ، سأم أو تعاسة . . . » ، لكنه ينكرُ معاناة القلق واليأس . إذن ، لماذا ادخال هذا القلق الوجودي المأخوذ عن الآخرين ؟ وبالتحديد ما هو مغزى هذا الإغتراب الفلسفي المنقول ؟

يتشدّد سارتر في خصوصيته فكره « فكري هو فكري تماماً » ، أما باب اليأس الذي يندرج تحته هذا الفكر فهو بابٌ « غريب » . فهل هذا يعني ان ثمةَّ مجالاً للشك في مصداقية أو شرعية هذا الفكر الوجودي ؟ يعلن سارتر ان أهم فكرة بالنسبة اليه هي فكرة الفشل ، الخيبة . ان الفشل السارتري متعلّق « بما يمكن تسميته الغاية المطلقة » .

نعود هنا الى أوليَّة الفشل الوجودي ، متجاوزين مقولتي

اليأس والقلـــق ، مسلّمـــين بأنهما مأخوذتـــان عن كيركجـــارد وهيدجر . إذن ماذا يبقى للفكرة السارترية عن الوجود ؟

لا بد لنا من التشديد مجدداً على مفهوم الإغتراب الفلسفي الذي يعانيه سارتر وسط هذا التغيّر الأوروبـي المدمّـر . فما حدث في أوروبا من حروب ذهبـت ضحيتهـا عشرات الملايين يعنـي العالـم بأسره ، ولكنـه يعنـي مبـاشرة الأوروبيين ، وفي مقدمتهم هذه الأنتيلجنسيا التي وعت المأسـاة ان لم نقُـلْ إنهـا عاشتها تماماً . فالتغيرُّ الحاصل في أوروبـا هو تهافـت من دور الأمبريالية الأوروبية العظمى ، دور الثقافة الأولى ، دور القوة الفاعلة ، ذات الغاية المطلقة ، الى دور الامبريالية الوسيطة بين القوتين الكبيرتين وبين بقـايا هذا العالـم الثالـث الناهض من دمائه ، والى الثقافة التوفيقيّة ، وأخيراً الى دور القوة التابعة من خلال حلفي الأطلسي ووارسو . لقد تغيرّت أوروبا ، ودمارُها بدلّ دورها التقليدي من أساسه . فالقارة الديمقـراطية العتيقـة أصبحت خارج تاريخها المحركّ ، تنتظرُ مَنْ يحركُّهـا . هذا هو بنظرنا المُناخ العام الذي جعل كتاب ومفكّري أوروبا في القرن العشرين يعانون اليأس ، القلق ، الإغتراب . أما لعبة مَنْ نَقلَ عن مَنْ ، ومن تأثّر بمن ، فإنها لعبة لا تفسرّ الوقائع الثقافية ولا

تجعلنا نعي دوافعَ مواقف سارتر وسواه . إذن من الواضح ان الإغتراب الفلسفي ـ الوجودي الذي أفصح عنه سارتر بدون مواربة وبدون تردد ، موجود في صُلب الحضارة الفرنسية المدمَّرة في الحرب ، كما هو موجود عند جارتها الألمانيّة . وسواء علينا الأخذ بما يقوله سارتر أو رفضه . فالأهمّ عندنا هو أن نتمكّن من اكتشاف معيارية Critériologie للفلسفة الوجودية بوصفها فلسفة اغترابية . فالوجود يعني فيها يعنيه بقاء ، تواصل الفعل الانساني . ولا يُعقل ان يتواصل الفعل الانساني مشدوداً فقط الى الفشل ، اليأس ، السقوط . لهذا فان معيارية البقاء هي معيارية تناقضية تتضمن النجاح والفشل معاً كامكانين للفعل الانساني ، وكذلك هو حال التلازم بين الوجود والخلود .

1 ـ يعلن سارتر ان لكل انسان غاية اعلائية أو غاية مطلقة ، ووراء هذه الغاية توجد غايات نظرية أو عملية آنية يحاول كل انسان من خلالها التوصل الى تحقيق قضاياه التربوية ، السياسية الخ . وبالتالي وراء هذه الغايات يضع سارتر غاية الغايات ، التي تعتبر معياراً لقيمة ما يتعلق بها من غايات نسبية ، وهذه الغاية الأخيرة ، المطلقة ، تتباين من إنسان الى آخر ، وتحتفظ بخصوصيتها الإطلاقية . والأمل موصول

بها ، كما ان الفشل الحقيقي يقترن بها وحدها .

2 ـ الاّ ان سارتر لا يستطيع الجزم بحتميةّ هذه الثنائية (الأمل والخيبة) التي تستقطب القيمة ، الماهية الفلسفية لمفهوم « الغاية المطلقة » :

أ ـ فمن جهة اذا جزم ان حياة الانسان هي خيبةٌ وفشلٌ فمعنى ذلك ان الانسان محكوم مسبقاً بتشاؤم مطلق ؛ وهذا ما لا تدّعيه فلسفة سارتر ، لا سيما في كتابه « الوجود والعدم » ؛

ب ـ ومن جهة ثانية ، لا يجزم سارتر أن حياة الانسان هي نجاح أو أمل ، لكنها مع ذلك تمتازُ بميزة خاصة ، لاحظها سارتر منذ 1945 ، أي بعد حرب التدمير والتغيير في أوروبا ، وأكّدها مؤخراً في حديثه للنوفيل أوبسرفاتور : « الأمل معناه انني لا أستطيع مباشرةَ أيِ فعلٍ دونَ الاعتقاد بأنني سوف احققه » . هذا الربط السارتري بين العمل والأمل هو ربط تقليدي ، لكنّه مع ذلك لا يأخذ سمة القيمة الدائمة ، الراجحة على سواها من قيم الفعل الانساني الأخرى ، الا بقدر ما يتلازم الأمل مع طبيعة الفعل الانساني . وبتعبير آخر : « اذا كان الفعل أملاً في آن واحد ، فلا يمكنه من

حيث مبدئه ان يكون موجهاً نحو الفشل المطلق الأكيد » .
ويضيف سارتر أنَّ في الأمل ذاته نوعاً من الضرورة : « الأمل بوصفه علاقة الانسان بغايته ، وهذه علاقة تكونُ قائمةً حتى وان لم تتحقق الغاية ؛ هذا هو الأمرُ الأكثر حضوراً في أفكاري » . ويميِّز سارتر بين مستويين لتحقق الأمل : المستوى الميتافيزيقي لتحقق الأمل المنشود حيث يمكن للفعل الانساني ان لا يبلغ غايته الأخيرة ، المطلقة ، فينقلب الى فشل ؛ والمستوى الانساني لتحقق مجموع الأفعال التي يمكن في نهايتها الحكم عليها بالنجاح أو بالفشل . ومن هذه الجهة يقارن سارتر نفسه ، خطأً ، بشكسبير أو بهيغل فيرى نفسه فاشلاً ، خائباً : الاّ انه يعتبر هذه المقارنة لا معنى لها وجودياً ، لأنه ليس هو هذا ولا ذاك ، انه سارتر ذاته ، وسارتر الكاتب يعتبر نفسه ناجحاً ككل .

- على صعيد فلسفي آخر ، تبدو ثنائية الوجود ـ الخلود تطرحُ نفسها كمعيارٍ آخر لماهيةِ البقاء ومفاهيمه الوجوديّة وما بعد الوجودية . هنا يكشف سارتر جانباً خطيراً من حياته ومن رؤيته الفلسفية ؛ ذلك انَّه حين ترك مفهوم الوجود يستهدفُ

حالة الخلود ، واعتبر ان فكرة الخلود هي الهدف الأخير للكتابة مثلاً ، انما كان يخرج من الواقع الى الحلم . ولكن ما هي المسافة الفاصلة في الوجود المعاش ، بين الواقع وحلمه ؟ اليأس وأمله ؟ الموجود وخلوده ؟ كان بول فاليري يذهب الى ان الحلم أغنى من الواقع ! ولولا ذلك التخييل لما استطاع سارتر ان يضع هذه الآلاف من الصفحات الفكرية والنقدية . فالرؤية الفكرية تستهدف البقاء ـ تجريداً وخلوداً . والوجود هو غاية الوجود الآخر ، كأن غاية الوجود في الخلود . ويؤكد سارتر ان « الخلود موجود ، لكن ليس على هذا النحو » . الخلود ليس وجودياً عادياً ، انه مفهوم أخلاقي . وكل فعل انساني ترافقه افكار معينة ، منها فكرة الخلود ، التي تضفي عليه الشبهات والاضطرابات ، كما يعتقد سارتر . وأما الكتابة بذاتها ، كتابة سارتر هنا ، فلا تستهدف الخلود ، لأنها بنظره هي « عمل اجتماعي » لا أكثر . لكن هذا « العمل الاجتماعي » في احدى مراحله (انتقال الفكر من الكاتب الى القارىء من خلال الكتاب) يقوم على التوائق والتحابب بين الطرفين ، الاّ ان الكاتب يرمي من وراء كتابته الى الإفصاح عن رغبة

وجودية . هذه الرغبة يعتبرها سارتر بمثابة « الكيفية الأخلاقية » التي تعني اننا نبحثُ عن شيء آخر غير الكيف الالهي أو الكيف الذاتي ، Causa sui ، اننا الى حدٍ ما ، نبحث عن شيء « بلا كيف » ، اذا صحَّت لنا هذه الإستعارة من الفلسفة العربية ، بمعزلٍ عن خلفياتها المعتزلية .

لكن مسألية الخلود فلسفياً تعود عند سارتر الى هذا المفهوم الخاص للموجود كعلة ذاته ؛ المفهوم المُجتلب من الارث الفلسفي الديني . يوضح سارتر ان ارثه هذا يمتدُ من « المسيحية الى هيغل » ، وهذا امتداد تاريخي ، ملازم لوضعيته ، لموجوديته في نطاق فرنسي أوروبي محدّد . وبالتالي ينفي توصّله تاريخياً الى التراث الشرقي مثلاً . ومما يلفت الانتباه ان جان ـ بول سارتر المنتمي الى ارث مسيحي ـ جدلي يُعلن رغبته في الانقطاع عن الأخذ بمفهوم الانسان ـ الإله ، الانسان سبب ذاته ؛ ويضيف ان الأخلاق التي نبحث عنها ونأخذ بها ليست مرتبطة بالمسيحية وتراثها وغاياتها . انها اخلاقية مختلفة ، متصلة برغبتنا في الوجود وبرغبتنا الاجتماعية . ويحدّد سارتر مفهومه للمجتمع تحديداً نافياً : « ليس المجتمع هنا هو الديمقراطية ، او الديمقراطية ـ

الملفقة في الجمهورية الخامسة . إن المقصود بالمجتمع هو علاقة أخرى بين البشر أنفسهم . والمجتمع ليس هو العلاقة الإجتماعية ـ الاقتصادية التي كان يتصورها ماركس » . ويرى سارتر : « ان هذا البحث عن غايات اجتماعية حقيقية للأخلاق يسير جنباً الى جنب مع فكرة اكتشاف مبدأ لليسار كما هو موجود الآن . اليسار الذي تخلىّ عن كل شيء ، والذي صار مسحوقاً الآن ، تاركاً النّصرّ ليمين بائس » .

إذن ، بعد استطلاع ماهية الفشل انسانياً وغيبياً ، وبعد الدوران في مغاليق لعبة الأمل واليأس ، المحكومة بأوالية الموت ، هذا العدم الخفي ، الذي يرافق الحياة من داخلها كما الشمس ، يفصحُ سارتر عن الغاية الأخلاقية للوعي الفلسفي : إنها بدون شك غاية سياسية في نهاية الأمر ، لكنها ليست سياسية عادية ، إنها سياسة تجاوزية لكل ما هو قائم يميناً ويساراً ، ومشروع رؤية سياسية لمستقبل إنساني « ثوري » .

■

الفصل الثالث : الأخلاق والوعي

■ لا تخفى صلة الأخلاق بالوعي في الفلسفة الوجودية ؛ واذا كانت الأخلاق تتعلق بالسلوك ، وقيمه ، وبمعايير العلاقات

الانسانية ، فإن الوعي وجودياً هو وعي أخلاقي في النهاية . والأخلاقية السارترية قوامُها التأكيد على أنّ كل وعي له بعدُهُ الإلزامي ، البعد الوجوبي ، أو بُعد الواجب . فالأخلاق هي مضمون الفعل الانساني ، ومثال ذلك « ان الفعل الذي أريد القيام به يحتمل نوعاً من الإلزام الداخلي الذي هو بُعْدٌ من أبعاد وعيي . ولا بد لكل وعي من القيام بما يقوم به ، ليس لأن ما يقوم به هو صحيح الى هذا الحدّ بل على العكس لأن أي هدفٍ يرمي اليه يظهر في الوعي ، وكأنه ذو صفة مستلبة ، وهذا بنظري هو منطلق الأخلاق » . ومما يؤخذ على فلسفة سارتر انها أعتبرت الانسان في جوهره فرداً تحت الوصاية وان حريّتهليستحريّةً كاملة ، لأنها صادرةٌ عن انتداب وتفويض ، فكأنها حرية مُنتدبة «Liberté mandatée» ، حرية مستلبة ، حرية مصادرة .

فيرى سارتر إن حَجْزَ الحرّية ، وسلبها ومصادرتها تعني الشيء نفسه . ومكمن الصعوبة ، عنده ، هو أن الأخلاقيات القديمة والكلاسيكية خاصةً من أرسطو الى كانط ، لم تعرف أين تضع الأخلاق في الوعي . فيتساءل سارتر : « هل الأخلاق ظهور ؟ هل نعيش أخلاقياً كل الوقت ؟ هل هناك لحظاتٌ لا نكون فيها أخلاقيين دون أن نكون لا أخلاقيين في وقت واحد ؟ وإذْ نأكل

قطعةً أو نشربُ كأساً نبيذاً ، هل نشعر بالأخلاق أو بالا أخلاق أو لا نشعر بشيء من كل ذلك ؟ أضفْ الى ذلك اننا لا نعرف أيضاً ما هي العلاقة بين الأخلاق التي غالباً ما يدرسها الناس ويعلمونها لأولادهم بوصفها أخلاقاً دائمة ، وبين الأخلاق في الظروف الاستثنائية . برأيي لكل وعي هذا البعدُ الأخلاقي الذي لا نحلّله أبداً والذي أرغبُ في تحليله » .

من المعروف والواضح اذن ان سارتر يحدّ الوعي بالأخلاق ، ويحدّ الأخلاق بالحرية « المصدر الوحيد للقيمة » . ويلاحظُ هنا ان سارتر يبحث عن تحديد الوعي والأخلاق على نحو مختلف : « كنت أبحث عن الأخلاق في وعي بدون مقابل ، بدون آخر (أفضل آخر على مقابل) ، واليوم أعتبرُ ان كل ما يظهر كأنه وعي في لحظة معينة هو بالضرورة مرتبط ، وغالباً متولّد من حضور وحتى من غياب وجود الآخر . وبتعبير آخر : كل وعي يبدو لي حالياً انه في آن واحد يكوّن ذاته كوعي ، وانه في وقت واحد هو وعي للآخر ووعي لأجل الآخر . وان هذا الواقع بالذات ، هذا الكائن بذاته الذي يعتبر نفسه كذات بالنسبة الى الآخر ، والذي له علاقة مع الآخر ، هو الذي اسميه الوعي الأخلاقي«La conscience morale» . ان كل وعي ، في

المنظور السارتري ، هو اذن وعي أخلاقي ، لأن كل وعي متعلّق بالآخر ، وكل علاقة بالآخر ، كل ردٍ عليه وصراع معه ، هي علاقة أخلاقية . اننا لا نستطيع ان نكتِنِه كل أبعاد نظرية الأخلاق ـ الوعي ، عنده ، دون التوقف عند نظرية الآخر ، فلسفة الغير اذا صح التعبير . فمما يلاحظُ مثلاً ان سارتر يترك لكل فرد هامشاً عريضاً من الاستقلال ، هو هامش مأمول أكثر مما هو بعد واقعي ، تاريخي . وهذه الملاحظة تصحُ بشكل خاص على كتابه « الوجود والعدم » . وماهية فلسفة الآخر هي ان علاقة جديدة ستقوم بين الأنا والآخر : الأنا ليس بوصفه « كلاً » مقابل الآخر بوصفه « كلاً آخر » . فالعلاقة أنا ـ الآخر ليست علاقة بين « كلّين » منغلقين : انما المقصود هو ان علاقة كل فرد بالآخر ، تسبق تكوين « الكل المنغلق » «Le tout fermé» أو انها تحول دون قيام هذا الكل المنغلق أو بالأحرى دون انغلاق كل منا فيما يسمى « الكل » الذاتي والكل الغيري ، الموضوعي . ويصل سارتر الى القول : « ان كل وعي بحد ذاته ، كل فرد بذاته كان مستقلاً استقلالاً نسبياً عن الآخر » . ويضيف : « لم احدّدْ ما أسعى لتحديده اليوم : تبعيّة كل فرد بالنسبة الى جميع الأفراد » ؟ فما هي هذه التبعية العلائقية التي

يراها سارتر الآن ، بعد الحاحه المتواصل على علاقتي الاستقلال والحرية ؟

انها تبعية مميزة . فهي ليست تبعية استرقاقية ، عبودية . بل هي تبعية حرة بذاتها ، ذلك ان السمة المميّزة للأخلاق الواعية هي ان الفعل الانساني متأتٍ فيها عن اختيار حر . فما هي اذن علاقة الأخلاق هذه بالسياسة ؟

أ ـ الأخلاق والسياسة

ربط سارتر في أدبياته وفي مسالكه بين الأخلاق والسياسة ، معتبراً ان الغاية الأخلاقية الاجتماعية هي في النهاية غاية سياسية . وهذه الغاية جديدة بقدر ما تطمح نظرياً ، على الأقل ، الى ادّعاء تجاوز اليمين واليسار معاً . فمقابل اليمين البائس يضع سارتر اليسار المقهور او المتقهقر لأنه متراجع عن الأهداف العليا التي يكون بها يساراً . لهذا فان التهافت السياسي ، بمنظور سارتر ، هو تهافت أخلاقي ؛ وعليه فلا بد من اعلان مبادىء جديدةٍ ليسارٍ جديد . ان سارتر يعلن نفسه ضد اليمين الذي يصفه بأسوأ النعوت ، وفي الآن ذاته يعلن نفسه ضد يسارٍ موضوعٍ أمام خيارين لا ثالث لهما : فهو اما ان يموت فيكون ذلك موتاً للانسان الذي يعلّق أمله على اليسار

بالذات ؛ واما أن يتجدَّد وفقاً لمبادىء جديدة . وهذا الخيار الثاني هو الخيار السارتري المُعلَن . الخيار الذي يحاول الجمعَ بين البحث عن أخلاقية جديدة و اكتشاف المبدأ الحقيقي لليسار .

1 ـ في المبدأ اليساري

■ لكن ما هو هذا المبدأ الحقيقي لليسار الذي يدّعيه سارتر ، وبالتالي ما هو المبدأ الباطل الذي يرفضه ويعلن عليه حربَهُ التجاوزية ؟

انه مبدأ متعلّق من جهة بالرغبة الاجتماعية القائمة على الرغبة الوجودية ، ومتعلّق من جهة ثانية بحالة الأمل التي أعلنها سارتر في أيامه الأخيرة ، نقضاً او توضيحاً لكل موروثه الثقافي والسياسي والأخلاقي . اذن المبدأ الحقيقي المنشود هو مبدأ مثنويٌ : انه اجتماعي وميتافيزيقي . لكن كيف تقوم العلاقة التاريخيّةُ بين ما هو اجتماعي (السياسة) وما هو ميتافيزيقي (الأمل كأساس جديد لأخلاقية واعية) ؟ هنا يمكن العودُ مجدداً الى مفاهيم سارتر للتحقق ـ نسبية النجاح ، نسبية الفشل ـ والتجاوز التاريخي للتحققات البشرية بحيث تظهر أمامنا

ضرورة الايمان بالتقدم . ان حركة التاريخ البطيئة تلغي كثيراً من أفكارنا واعتقاداتنا وآرائنا ، لكن الوعي البطيء هذا يُبقي منها أيضاً ما يحتاج اليه الناس في حياتهم المقبلة .

ويترتب على هذا الموقف النقدي ان كل جنوحٍ الى انحياز حزبي ، وان كل حزب للأفكار وللمبادىء ، هو بنظر سارتر عمل مرفوض ، ومسيء . لماذا ؟ « لأن الأفكار المتنزّلة من فوق تُلحِقُ الأذى بشكلٍ ما يُفتكرُ به تحت . وهذه الطريقة ـ التنزيل الفكري ـ هي الأفضل لصنع فكر بليد . لأنه ، تحت ، يجب صنع الفكر . ولا يجوز التوقع او التبصر انطلاقاً من فوق . لهذا كرهت فكرة الحزب بالذات منذ سن العشرين . ولا بد من الإعتراف ان حزباً ما ليس له حقيقة ولا يحلم بأن تكون له حقيقة : وانه ذو أغراض ، مقاصد ، ويسلك طريقاً معينة : ورفقة الدرب تعني بالنسبة اليّ بالتحديد النموذج الذي يحاول الإفتكار بالحقيقة من خارج الحزب وذلك على أمل ان الحزب سيستخدم هذه الحقيقة » .

لقد تعلّق سارتر المثقف من خلال مفهوم « رفقة الأدب » بنموذج الحزب الشيوعي الفرنسي ، بنموذج الحزب الذي يحتاج ، في نظره ، اليه كمثقف أي يكون هذا الافتراض الاستعلائي

هو الذي سيحكم منوالية النزاع بين المثقف السارتري والنموذج الحزبي الذي يراه سارتر، في آخر أيامه، كأنه «نموذج فاشل». ولقد تنبأ سارتر بأن الأحزاب، اليمينية واليسارية، هي في النهاية شيء واحد، وان الأحزاب اليسارية بعد 20 أو 30 سنة لن تبقى على ما هي عليه، وان اليسار المقبل، الجديد، سيتجسد في «حركات جماهيرية لأجل غايات محدّدة وخاصة».

2 ـ حاجة المثقف الى الإلتزام الحزبي

■ ربما يبالغ سارتر في تفسيره التبسيطي لالتزامه الحزبي العابر الذي وصفه بأنّه «رفقة درب» عامي 1951 و1952 وتوجهُ بزيادةٍ للإتحاد السوفياتي عام 1954. فهل صحيح ان سارتر التزم بالحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان موجوداً وحسب، فكان لا بد من علاقة «أخلاقية» بـ «السياسة»، وكأن «الوعي الأخلاقي» وقفٌ على المثقف و«الموقف السياسي» هو وقفٌ على الحزب؟ ان معالجة العلاقة بين المثقف والحزب، الثقافة والسياسة، تحتاج الى تعميق، ولا يمكن لهذا التبسيط الأيديولوجي الذي يلجأ اليه سارتر أن يكون مقنعاً أو كافياً.

يتشدَّد جان ـ بول سارتر في الإصرار على تمايزه الفكري عن الحزب : ان حزباً ما ، مهما تكن فلسفته ، لا يمكن أن يتحوَّل الى حزب فلسفي ، وكذلك فإن مثقفاً أصيلاً مهما تأدلج لا يمكن أن يتحول الى داعية أيديولوجي . وان هذه القرابة بين الفلسفة والأيديولوجيا ، بين المعرفة الواعية والإيمان الإنقيادي ، بين العمق والبداهة ، لا يمكن سحبها أو اسقاطها على علاقة المثقّف والحزب بدون تأملات نقدية ساطعة . فلا يمكن للحزب خاصة الماركسي ، العلمي اليساري ، التطوري أو التقدمي ، ان يأخذ على المثقّف فلسفتَهُ العميقة ، لكنَّه في النهاية يمكنه أن يأخذ عليه رؤيته التاريخية ، مشروعَهُ الأخلاقي ، والأغراض الاجتماعية ـ السياسية التي يخدمُها في نهاية الأمر . وفي هذه المُدافعة السارترية عن موقع المثقف من الحزب الا نسمع صوت الحزب يدافع عن موقفه من المثقفين ـ المتهمين عادة بالتلبذب والانتهازية والكوسموبوليتية وبما لا ينتهي من التهم الأيديولوجية المعروفة .

ان المأخذ السارتري المباشر على الحزب هو كونه يتقدَّم أو يتوجَّه بما يسمِّيه « أفكاراً ملفَّقة » يعتبرها الحزبُ انها هي الحقائق . والحال ، فلماذا شعر هذا المثقف السارتري بالحاجة الى الإلتزام الحزبي ، الى الإلتصاق بصخرة سيزيف الجديد ،

الصخرة الستالينية للحزب ، بعد ما كان ادّعى الخلاص من « صخرة بولس » التي أقام عليها الفادي كنيستهُ ؟ يجيب سارتر كان المطلوب وقتذاك هو ايجاد مستقبل للمجتمع ،وكان لا بد للمجتمع ان يتغير فلا يعود ذلك « القرف » الذي صار عليه في كل مكان . ويضيفُ : « لم يخطر ببالي انني سأبدّل العالم بنفسي وبفكري الخاص ، لكنني كنت أفرّق بين القوى الاجتماعية التي تصرّ على المضي قدماً ، وكنت أرى أن موقعي هو في صفوفها » .

هنا يظهر اعتراض على الانتقال السارتري من الاستقلالية المفرطة التي أضفاها على المثقف الى التبعية الحرّة التي ظن ان المثقف يمكنه أن يمارسها داخل الحزب فيكون فيه وضده في آن ـ رجل في البور ورجل في الفلاحة . ويظهر اعتراضٌ آخر قوامه أن فلسفة اليأس التي تتضمنها الأيديولوجية السارترية ـ من خلال كتاباته على الأقل ـ تتناقض مع الأهداف المنشودة جماهيرياً . فهل كان بإمكان سارتر عدم الإصطدام بالحزب من موقعه المعروف ؟ لا يخفي سارتر حاجته الى الحزب ، الى الناس المجتمعين كقوة تتهيأ لهز الجسم الاجتماعي ونقضه وتغييره . وعليه ، كان المثقف يبدو بحاجة الى عضلاتٍ لأفكاره : هذه

العضلات هي عضلات أعضاء الحزب الذين يناضلون . وبالتالي تبدو السارترية متقاربة ، هنا على الأقل على مستوى نظرية المجاميع التطبيقية ، مع الماركسية . وأكثر من ذلك ، يبدو سارتر كأنه يأخذ عن ماركس صورة الغاية الأخيرة للتاريخ ، صورة الطبقة العاملة المكلّفة باكمال ما قبل التاريخ الانساني ـ التاريخ يكملّه العمّال ، هؤلاء المستضعفون في الأرض . ويعترف سارتر بهذا المأخذ الماركسي ، لكنه ينفصل عنه مجدداً ، بالعودة الى نظرية الفشل ، فيذكّرنا بأن الرفاقة ، الأخوة المنشودة قد انقلبت الى ارهاب ،الى رعب ، والفشل عنده لا ينصبُّ اجتماعياً على امتناع الخطاب السياسي وتحققه في مشروع سياسي . يقول : « ان هذه الانتصارات الجزئية ، المحصورة ، الصعبة التجزيء والتحديد ، التي قام بها البشر من خلال العمل سوف تحقّق تقدماً ، وذلك على الرغم من انتقالها من فشل الى فشل . هكذا فهمتُ التاريخ دائماً » . لا حياة بدون غاية ، عليا ، رفيعة ، أخيرة . بدون هذه الغاية ، يتساءل المثقف : لماذا نعيش إذن ؟ فهل يكفي تقريرُ الغاية لتفاهم المثقف والحزب في المستقبل ما بعد السارتري ؟ ان المثقف والحزب يمرّان في الانسان ، هما منه ، لأجله وإليه . وفكرة الغاية هي فكرة انسانية ، والتاريخ الغائي هو تاريخ الغايات

البشرية ، المتمرحلة بالطبع ـ اننا لا نعرف اذا كان ثمة نهاية أخيرة للتاريخ ، وجدلياً لا يتناهى التاريخ لا يتناهى النوع البشري !

3 ـ الانسانية واسطورة اكتمال الانسان

■ السياسة هي موضوع الإنسان . لكن الانسان غير مكتمل ، غير جاهز في منظور سارتر . الإنسان يصارع ، يقاتل لأجل الوصول الى حالة انسانية ، الى علاقات انسانية ، الى تعريف للإنسان . وهذه المعركة بدورها تحتاج الى تحديد : « إن غايتنا هي التوصل الى جسم حقيقي متكوّن حيث يصير كل شخص انساناً وحيث تصبح المجتمعاتُ انسانيةً أيضاً » . لكن سارتر قبل1939 كان يصف الإنسانية بـ« القرف » ، ثم انه بعد عدة سنوات عقد مؤتمراً صحفياً تساءل فيه عما اذا كانت الوجودية مذهباً انسانياً ؟ وأجاب انها مذهب انساني . ثم انّه بعد ذلك أيضاً إعتبر ان « الإنسانية » في ظروف الحروب الاستعمارية هي ستر لعورة الاستعمار . وفي العام1980 عاد سارتر الى القول بإعلاء الانسان ، ويصنعه في اطار هذه الانسانية . فما هي المواصفات والمفارقات التي يصحّ إطلاقها على فهم سارتر للانسانية ؟

أ ـ لا يحبِّذ جان ـ بول سارتر الإنسانية التي تنحصر في نطاق الأنوية(*) : فتكون الإنسانية نموذجاً لإعجاب الانسان بنفسه ؛

ب ـ ولكن الانسانية الحقة هي طريقة الانسان في الحياة ، في الكون أو الوجود ، وهي علاقته مع قريبه ، ندِّه ، وهي أخيراً طريقة وجوده الذاتي ؛

ج ـ انَّ الانسانية غير مكتملة ، لأن البشر ، كما يراهم سارتر ، هم بشر ناقصون Sous-hommes أي انهم كائناتٌ لم يتوصلوا الى غايتهم ، وقد لا يبلغونها أبداً ، لكنهم يسيرون اليها ؟

د ـ هل البشر هم « كليّات متناهية ومغلقة » ؟ اذا كانوا كذلك فإن الانسانية تكون ممتنعة في عصرنا . لكن اذا اعتبرناهم بشراً ناقصينَ يملكون مبادىء انسانية هي في الواقع بعض البذور التي تنطلق نحو الانسان ، وهي متقدمة على الكائن نفسه الذي هو الانسان ـ الناقص ، فعندئذ سيمكن القول

Egoïsme*

ان علاقة الانسان بالانسان تدعونا من خلال المبادىء المفروضة اليوم الى شكل من أشكال الانسانية .

هـ ـ اذن الانسانية هي ، جوهرياً ، اخلاق العلاقة مع الآخر ، انها توكيد واعٍ للانسان .

و ـ أخيراً ، ان « الانسانية لا يمكن تحقُّقها ، وعيشها الاّ من قبل الناس الذين يدفعوننا ، نحن الذين نعيش في مرحلة سابقة ، نحو الناس الذين يجب أن نكونهم أو الذين سيكونون خلفاءنا ؛ فنحن لا نحيا الانسانية إلا من خلال أفضل ما فينا أي بواسطة جهودنا الرامية الى أن نكون أعلى من ذواتنا في دائرة البشر . . . » .

ب ـ الأخوية والراديكالية

■ إن الإنسانية كما أعلنها سارتر بتناقضاتها وتوافقاتها تصبُّ حكماً في مصبات النّهر المسيحي للفلسفة الأوروبية . فالانسانية الوجودية هي ، عند سارتر ، أخويةٌ جديدة . بل ربما تكون محاولة لإحباط الماركسية الطبقية ـ بإعلان الايمان بها لتجاوزها وليس لتحقيقها ـ ، وللنظر في مستقبل أوروبا المابعد مسيحية والمابعد ماركسية . ليس لنا أنْ نتعجّل صورة أوروبا

السارترية ، إلا ان اكتشافه لأصول الوعي الأوروبي ، وتشديده على المضمون الأخلاقي للوعي السياسي والحضاري ، وبحثه عن مبادىء ثقافة جديدة (تحت شعار اليسار الجديد) ، إن كل هذه الأمور تضعنا ، عفوياً ، أمام صورة متقاطعة لأفكار رفضية ونقدية دافعت وتدافع عن قديم موروث دفاعاً مداوراً ، شجاعاً ، وقاتلاً في بعض الأحيان .

إن الانسانية المتجددة ، أو المرشّحة للتجدد في المشروع السارتري ، يريد لها قطبين جاذبين : قطباً مجتلباً من المسيحية - بدون كنيسة - هو قطب الإخاء والأخوية ؛ وقطباً مجتلباً من الماركسية - المردودة الى هيغل ، أي اليسار بدون حزب - هو قطب العمق الإنساني للوجود أو الراديكالية . فهل يمكننا الزعم أن سارتر الذي حلم طيلة 75 سنة أن يكون ، وحده ، ضمير عصر بكامله ، ما هو في الحقيقة سوى توتر حي لهذين القطبين المتداخلين ، حتى الإستتباع ، القطب المسيحي والقطب الهيغلي . وبالتالي لا مجال للقول أن سارتر ماركسي بمعنىً ما ، وانه فرويدي بمعنىً ما ؟ هنا أيضاً إغراءً بوصف التجاوز السارتري بأنه تجاوز توليفي ، بمعنى أنّه يأخذ الشيء ونقيضه ، ماركس وفرويد مثلاً ، ويسعى لتجاوزهما تحت ستار توليفي

(المجتمع والذات) . ومهما يكن في هذا الإغراء الفلسفي من دواعٍ عميقة ، فاننا لا نملك الإستسلام له . فهذه فرضيّةٌ كبرى في البحث عن مرتكزات الخطاب الفلسفي ـ الأيديولوجي عند سارتر .

1 ـ ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟

■ إن فكر سارتر التحليلي يعود بأشكال الأخوية الى جذوره الانسانية الأولى . ما هو الانسان ـ الأخ ، كيف يتآخى مع سواه ؟ وهل ثمة مجال لمؤاخاة بين البشر ؟

الإخاء مبدأ إنساني قديم ، فيه من المضامين الدينية والأخلاقية والإجتماعية ، وحتى السياسية ، ما يجعل من الصعوبة بمكان تعريفه وتبسيطه جدلياً . ويكتفي سارتر بمثال الأزمنة الحديثة ، حيث كان ثوار1792 في فرنسا وحتى كومونة باريس أخوة ، وفي الآن ذاته لم يكونوا أخوة ، لأنهم كانوا بنوع ما يخجلون ان يكونوا أخوة . لكنهم مع ذلك كانوا يعلنون انتماءهم الى الأخويّة . ويلاحظ سارتر ان تحوّل العناصر الثورية قبل1914 الى أحزاب هو الذي قضى على الإخاء الثوري : « الحزبُ هو موتُ اليسار » . ومعنى ذلك ان سارتر يريد العودة الى ما قبل فكرة الحزب ، الى المسرح البدائي للثورة الأخوية ما

قبل 1792 ؛ وهذا المشروع السارتري هو الذي فشل عملياً من خلال تجاربه السياسية المتطرفة منذ 1968 مروراً بتجربة « قضية الشعب » «La Cause du peuple» . ويدفع سارتر هذه التهمة بتبرير قوامُه ان « حربة اليسار المتقدّمة هي التي ماتت » أيضاً . ويعلن سارتر ان جوهر الموقف اليساري هو الراديكالية . فما هي هذه الراديكاليّةُ اذن ؟

2 ـ الراديكالية السارترية

الراديكالية عند ماركس هي أخذ الأمـور من جذورهـا ، والرادبكالي بالنسبـة الى الإنســان هو أخـذ أمـوره من أصولهـا الانسانية . وسارتر يجعل الراديكالية مقياساً ليسارية « اليسار » ولتقدمية « التقدم » . وكأنّنا به يعيدُنا الى قاعدة بروتاغـوراس الشهيرة « الانسان هو أساس كل الأمور »(*) . ويلاحظ سارتـر أمرين متعارضين :

الأول : إن دفع اليسار الى النهايات الراديكالية يعني الإسهام في القضاءِ عليه بشكل أو بآخر ؛

* L'homme est la règle de toutes chose»

الثانــي : إن الـراديكالية بذاتهـا تقودُنـا الى مأزق ، الى طريق مسدود ، وما قولنا بدفـع كل فعـل انسانـي الى نهاياتـه الأخيرة ، بمعزل عن الأفعال الأخرى ، وبقطـع النظـر عن منطقها ومستلزماتها ، سوى قولٍ غبي ، وكفى !

ولا ينكرُ سارتر أنّـه أقـدم مراراً على قولٍ غبـي يجعـل من الـراديكالية شعـاراً ايديولـوجياً ، يسـتعلي به على يســارٍ أقــل راديكالية فكرياً ، لكنّه في الممارسة ربما يفـوق كثـيراً راديكالية سارتر الفعلية ، الملموسة . هنا نتسـاءل مع الرئيس الشيخ ابن سينا ـ اذا كانت السياسة هي الملموس ، وكانـت الفلسفـة هي المجرّد ـ فكيف يتأتى لجان ـ بول سارتر أن يحاسب ملموسـات السياسة بمجردات فلسفيةٍ متعالية ؟

يوضـح سارتـر موقفـه بالقـول : إن الـراديكاليّة هي نيّة التوصل الى الغاية اكثر مما هي الغاية المنشودة بالذات . وهنا يفصل المجرّد عن الملموس فصلاً تعسفياً ، فلا ندري بأية نزاهة موضوعية يمكننا إجراء مقارنة بين راديكالية فلسفية وراديكالية سياسية ؟ إننا لا نتّهم سارتر بالتلفيقيةَ ولا بقصر النّظر ، لكنّه لا يخفي انه كان فيلسوفاً أكثر مما كان سياسياً يقيم العلائق بين

الأهداف المنشودة وبين تحققها التاريخي الملموس عبر القوى الاجتماعية (معيار الراديكالية في التاريخ البشري) .

يعود سارتر الى عمانويل كانط ، قافزاً فوق ماركس واليسار بأسره : « إن النّية ، كما يقول الأخلاق الكانطي ، هي الأولى ؛ والنّية هي التي ينبغي أن تكون راديكالية » . فأين يختلف سارتر مع القول الشريف « انما الأعمال بالنيّات ، ولكل امرىء ما نوى » ؟

الراديكالية ، الجذرية الإنسانية ، عند سارتر هي المعنى الأعمق ، الأخير ، لفلسفة الإخاء . ويميّز سارتر بين إخاء الرعب وما يسمّيه الاخاء بدون رعب . فيرى مجدداً أن النّية هي ، بالضرورة ومن حيث تعريفها بالذات ، اكتناهُ الغاية . وما وصف النّية بأنها راديكالية سوى قولٍ آخر بأن الغاية راديكالية . إن الراديكالية تصدرُ عن النّية ، ولا تصدرُ عن الغاية المنويّة بالذات . ويوضح سارتر : « اعني بذلك : اننا غالباً ما نواجه في التاريخ افراداً أو جماعاتٍ يبدو انها تنشد نفس الغاية ، وانها تتحّد وتقول نفس الشيء ، وشيئاً فشيئاً ندركُ انها تنشد غاياتٍ بالغة الاختلاف . وهي غايات مختلفة لأنه خلف ما يبدو انه مشترك بينها كجماعات ، هناك حقائق هذه

الجماعات . . . » . إذن الراديكالية هي نشدان غاية مشتركة قوامُها الجمعُ بين النوايا المختلفة ، جمعاً يوحّد بينها على أفضل وجه وضمن الحدود الممكنة . ونحقق هذه الراديكالية ، هذه الغاية ، هذا الموقف الراديكالي للنية ، مشروط بعبور التاريخ . إذن الراديكالية هي عبْر تاريخية trans-historique ، وبهذا المعنى فهي ليست ملكاً للتاريخ ، لا تنتمي اليه : انها تظهرُ في التاريخ ، تعبُرهُ ولا تنتمي اليه . ويكشف لنا سارتر مفهومَهُ الدقيق لماهية العبْر تاريخي ،فيقول ان الإستيلاء على السلطة هو غاية تاريخية ، أما عبور التاريخ راديكالياً فهو أمر مختلف ، لأنه يعيدُنا الى إشكال الأخوية وصلتها بالراديكالية على مستوى السياسة .

3 ـ الشعب والديمقراطية

يبدو ان السياسة هي الغاية الأخيرة لكل فلسفة سارتر وأدبياته . فالثورة مثلاً تتضمن مفهوم الإخاء ، نيّة الأخوية الرامية الى تحقيق ذاتها داخل صيرورة التجذُّر ، أو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة ، السيادة الواقفة مقابل السيادة الخائنة والديمقراطية التمثيليّة . والراديكالية تطرح كل مسألة الديمقراطية وحقيقة نسبتها الى الشعب . فيرى سارتر ان

الديمقـراطية تُدَرسُ بذاتهـا بقطـع النظـر عن كونهـا مبـاشرة أو مداورة ، تُدرس بمجملها من حيث هي علاقة أولى ، مبدأ أول يقوم على الإخاء . يقول سارتر : « الديمقراطية ، في نظـري ، ليست فقط شكلاً سياسياً من أشكال السلطـة ، ولا طريقـة في اعطـاء السلطـة ؛ لكنهـا حياة ، شكل من أشـكال الحياة . الديمقراطية حياة ، وعندي أن هذا الشكل بالذات ، ولا شكل سواه ، هو الـذي ينبغـي أن يكون في أيامنـا هذه طريقـة حياة البشر . ولا بد أن نعرف ما اذا كانوا يعيشون حالياً ديمقراطياً وفي الديمقراطية ، وماذا يُقصد بالديمقراطية . . . » .

عن الديمقراطية يقول سارتر أيضاً : « هذا تعبير كلاسيكي سقط ، لأن حكم الشعب هو مجرّد اشتقاق ، إذ من الواضح في الديمقراطيات الحديثة انـه لا يوجـد شعـب لكي يحـكم ، لأن الشعب ذاته غير موجود . كان هناك شعب سنة 1793 ، أما الآن فالشعب غير موجـود لأن هذه التسـمية لا يمـكن اطلاقهـا على طريقة عيشِ الناس المتفرّدين تماماً بتقسيم العمل ، والـذين لا تجمعهم علاقة أخرى مع الآخرين سوى روابط المهنة ، والذين يقومون كل 5 أو 6 أو 7 سنوات بعمل محدداً جداً قوامه أخذ ورقة فوقها أسماء ووضعها في صندوقة اقتراع . . . » . هل هذه هي سلطة الشّعب ؟

ج ـ نسف البناء الماركسي

يعتبر سارتر أن الناس يمارسون السياسة كأخوة ، كأبناء حي واحد ، كعائلة ؛ ويحركهم في سلوكهم السياسي عادات مشتركة وأفكار ذات تاريخ مشترك . فالعلاقة الأعمق بينهم ، في نظره ، ليست علاقة الانتاج كما يذهب الى ذلك كارل ماركس ؛ بل إن الأعمق والأكثر تجذراً في هذه العلاقات هو ما يوحّد الناس بالذات ، أي ما يتعدّى علاقات الانتاج . فما هو هذا العنصر الموحِّد الذي يريد سارتر أن يجعل منه أداةً نظرية لنسف البناء الماركسي ؟ إن الناس هم في نظر بعضهم البعض أكثر من مجرَّد منتجين . انهم بشرٌ أولاً . وكونهم بشراً هو الأمر الأجدر بالدرس والتحليل والفهم . المسألة اذن هي أن نفهم مغزى فلسفة الإنسان : « ما هو كون الانسان انساناً ، وما هي دلالة قدرته ، مع جاره ، أخيه الذي هو انسان مثله ، على انتاج الشرائع ، المؤسسات ، وعلى أن يجعل من نفسه مواطناً بالإقتراع ؟ إن كل التفريق بين البُنى الفوقية كما ذهب ماركس إليه هو عمل جميل ، لكنّه باطلٌ تماماً ، لأن العلاقة الأولى ، بين الانسان والإنسان ، هي شيء آخر . . . » .

على هذا الشيء الآخر ، المفترض ، المزعوم ، المنشود ،

يريد سارتر أن يبني فلسفته النقدية لماركس وللماركسية من بعد . فهل هو وهم هذا الشيء الآخر ، الذي لم يكتب بعد ولن يكتب في جزء ثانٍ من « الوجود والعدم » ؟ يعترف سارتر أنّه لم ينضج مشروعه هذا حتى يكمله . وأكثر من ذلك لا مكان تقريباً لهذه « الانسانية » في كتابه « الوجود والعدم » ، ولا مكان للمجتمع الذي يُفترض بهذا المشروع أن ينطلق منه ، حتى يلامس آفاق هذه الأخوية - النقيضة ، البديلة للطبقية الماركسية . يقول : « وعلى العكس ، اذا أخذت المجتمع كناتج عن رابط بين الناس أكثر جوهريةً من الرابط السياسي ، فانني أعتبر عندئذ أن الناس يجب عليهم أو يمكنهم أن يكون عندهم وفيما بينهم علاقة أولى معينة هي علاقة المؤاخاة » .

إذن الأخاء هو البديل السارتري للرباط الطبقي الماركسي ، والأسرة هي بديل الطبقة . لكن الاخاء والرفاقة لم يتناقضا أو يتنافيا بشكل ملموس ، كذلك فان الاسرة لم تتناقض تماماً مع الطبقة ومشتقاتها الاجتماعية ، بحيث يمكن الكلام الجاد على ابدال مقولة الاسرة من مقولة الطبقة . ومع ذلك لا بد لنا من متابعة البحث مع سارتر عما يفترض انه يتعدّى الطبقيةَ الماركسية وانه بالتالي يشكل أساساً لأخلاقية المستقبل .

1 ـ مقولتا الأسرة والطبقة

■ ثم يصل سارتر الى التوكيد على أن ما هو أول في العلاقات البين انسانية ، العبر تاريخية ، هو الرابط العائلي ، المشدود بأواصر القربى والإخاء . فالبشر هم قبل كل شيء أبناء نوع واحد ،انهم أقرباء ، أخوة نوعاً . والناس يحدّدون جنسهم البشري انطلاقاً من هذا الربط التأسيسي ، فالمؤاخاة تأسيس للانسانية ، للنوع البشري ؛ وهذا ليس موصولاً بصلات بيولوجية وحسب ، انه قبل وفوق كل شيء موصولٌ بالتآخي النوعي . فالانسانية هي الأرض المشتركة ، الأم المشتركة بين جميع البشر . ولا بد لنا ، كما قال سقراط ذات يوم ، من ايهام الناس كلهم بأنهم أخوة ، ابناء أم واحدة ، لنقُلْ إنها الأرض ، وهنا نخشى من الالتباس اليوناني المشهور ـ الأرض الأم والوطن الأم ، التباس الأرض والأمة ـ فالانسانية هي مجموعة أمم تطمح للتوحد في النوع البشري ، في المثال الأعلى . وهنا مجدّداً ينبغي التمييز بين مثال الأسطورة وبين مضمونها . لقد اراد سقراط أن يعلن أن الناس أخوة ، وأما التماهيات الحديثة للأم وللأرض وللأمة والدولة ، فانها تتعدّى المحمول السقراطي للإخاء البشري . والمضمون السارتري للإخاء النوعي يتعالى على

الميثولوجية ، لأن « الإخاء هو العلاقة بين أعضاء النوع البشري » . ويضيف سارتر : « منذ آلاف السنين كان الانقسام الاجتماعي الأول هو العشيرة المتميّزة بطوطمها Totem . وكان ذلك شيئاً يغلّف كل العشيرة ، ويمنح لكل أعضائها حقيقة عميقة عن علاقاتهم ببعضهم البعض ، حقيقة كانت تحولُ مثلاً دون تزاوجهم عشوائياً . وتلك العلاقة كانت علاقة أخويةً أعني بذلك أنّ المفهوم الأكبر للعشيرة ، وحدتها الرحمية ، انطلاقاً من حيوانٍ ، مثلاً ، ربما يكون قد أنجب اعضاءها جميعاً ، هو ما ينبغي اكتشافه اليوم ، لأن ذلك كان إخاءً حقاً ؛ ولا شك ان ذلك كان اسطورة بمعنىً ما ، لكنّه كان حقيقةً أيضاً » . ويرى سارتر أن الطوطم ، الجد المشترك ، الأب المشترك ، الأم المشتركة ، هي كلها رموز للإخاء القديم ، الأول . كلهم ينتسبون الى امرأة واحدة (جنسياً ونوعاً) ، وربما تكون هذه الأم عُصفوراً طوطمياً أيضاً . انها رموز قديمة لرابطة متواصلة عبر التاريخ . فهل هذا يعني أن سارتر اسقط المساواة كغاية من غايات التحرر الطبقي ، وتراجع الى ما قبل الطبقة ، الى الأسرة وروابطها الأخوية البدائية ؟

يؤكد سارتر ذلك ، موضحاً أن علاقة الأخ بأخيه ليست

علاقة مساواة بالدرجة الأولى ، بل هي في المجتمع علاقة شعورية ،علاقة عملية : « عندما أرى انساناً ، افتكر : انه من أصلي ، انه متأصلٌ مثلي من الأم ـ الانسانية ، من الأم ـ الأرض كما يقول سقراط ، أو من الأم . . . » . إذن الناس أخوة أولاً لأنهم من أصل مشترك ماضياً ، ولأنهم مستقبلاً ينشدون غاية مشتركة . هذا هو الأساس السارتري للإخاء وللأسرة المتآخية . فماذا عن الوجه المستقبلي للأخلاق ؟

2 ـ أخلاقية المستقبل

الغاية المشتركة في المستقبل هي ، من جهة ثانية ، المضمون المميِّز للإخاء السارتري . فالإخاءُ ، عنده ، مقبلٌ من المستقبل ؛ إنه هو المستقبل . أما الأسطورة فهي ماضوية (الأصل المشترك) . والإخاء الماضوي حقيقي ، ونتمثله اليوم أسطورياً ، برموزه ودلالاته . لكنه مستقبلي ، وبالتالي متعالٍ على الأسطورية والماضوية . إن المؤاخاة ، وحدة البشر كأخوة مترابطين عاطفياً وفعلياً ، هي الأساس السارتري لأخلاقية المستقبل . « ومعنى الأخلاقية هي ان يكون للبشر أو للناس الناقصين Sous hommes مستقبل قائمٌ على مبدأ الفعل المشترك . في نفس الوقت الذي يرتسم حولهم مستقبلٌ قائمٌ على

المادية La matérialité ، أي جوهرياً على النُّدرة . بمعنى آخر ان مستقبل الأخلاق هو أن يكون ما أملك هو لك ، وما تملك هو لي ، اعطيك اذا احتجتَ وتعطيني اذا احتجتُ » . هكذا يطرح سارتر المؤاخاة بديلاً للعنف ، لكنه مع ذلك لا ينفي استعمال العنف في حالة الضرورة الأخيرة ، كما هو حال الجزائر عندما لم يترك المستوطنون حلاً آخر أمام الجزائريين غير حل العنف . والعنف كما يراه سارتر « يكسر حالة من العبودية لا تسمح للانسان بأن يصبح انساناً . ومنذ أن يلغي العنفُ صفة المستعمَر أي العبد ، لا يعود يوجد سوى أناس ناقصين لا يعودون يعانون بعض الالزامات القهرية من جهة ، ويعانون سواها من جهة أخرى . فما هو دور العنف في نظرية « الإخاء » وما هي الوظيفة المميزة سياسياً للعنف في عصرنا ؟

الفصل الرابع : دور العنف في السياسة

■ إنَّ أخلاقية الإخاء التي استقرَّ عليها الوجدان السارتري أو طمح لتحديدها كغاية فلسفية لوجود مقبل ، تكشف عن تعارضها مع « أخلاقية » العنف ، حيث يظهر مجدداً التفريق بين أخوية الرعب وأخوية اللا رعب . فالثوّار في فرنسا أواخر الثامن عشر ، وفي الجزائر المنتفضة على فرنسا « الثورية » التي صارت

امبريالية ، هم ثوّار متآخون ، يجدون من واجب الأخلاقية الانسانية ممارسة العنف لأجل تحقيق القصد الثوري ، النّية الأخلاقية . ولا بد لفلسفة كالسارترية تطمح الى منظومة وعي غير تناقضي ، من التصادم المُبكّر ، منذ الآن ، مع مقوّماتها المتنافرة : الإخاء ـ العنف ، الإخاء الرعبي والإخاء غير الرعبي ، الثورة والإخاء ، الراديكالية والأخوية ، الأسرويّة والطبقويّة ، الرفض والشبيبة ، الثقافة والحزب ، وأخيراً العنف والسياسة . فما هي هذه الأخلاقية المبرّرة والمؤنسنة التي تجعل هذا العنف « انسانياً » وذلك العنف « وحشياً » « امبريالياً » ؟ ما هو الفصل بين الثورة الانسانية والوحش الامبريالي ؟ ما هي المصادرُ الأخلاقية للسياسة ، وما هي المعايير الجديدة لدور العنف في السياسة ؟

ربما تكون إشكاليّةُ السياسة في عصرنا هي عدم صدور سياسات الدول عن أخلاقية دولية ،اخلاقية انسانية مشتركة . فالسلّمُ الأخلاقي يتدرّج عليه البشر ، من الفرد والآخر ، الى الاسرة ، فالجماعة ، فالمجتمع وصولاً الى الدولة القومية والتجمعات والمتحدّات البين قوميّة ، انتهاءاً بالمجتمعات الدولية العليا . وفي كل منعطفات ومراقي هذا السلّم الأخلاقي تبرز

حقيقـةً معترضـةً : بأية تأشيرة ديمقـراطية يمكن الانتقـال من أخلاقية الى أخرى ؟ كيف ، مثلاً ، تدّعي هذه الدولة الحفـاظ والدفاع عن حقوق الانسان ، وهي تدعـم تجارب عنصرية في فلسطين المحتلة وفي افريقيا ، أو تمارس أرهب اشكال العنف في القرن العشرين ؟

أ ـ المصادر الأخلاقية للعنف

في تقديم جان ـ بول سارتر لكتاب « معذبو الأرض » يضـع ملامح ما يمكن وصفه بـ « أخلاقية العنف » ، معتبراً أن الحالة الجزائرية هي نموذج للعنف المبرّر ، الضروري الذي لا بديل منه سوى انقياد الشعب الجزائـري لسيطـرة المستوطنـين . وكذلك الحـال بالنسبـة الى حروب الهنـد الصينية ، لا سيما في ذروتهـا الفيتنـامية . وفي المقابـل نظـر سارتـر نظـرةً مختلفـة الى العنف الصهيوني في فلسطين المحتلة ، ولم يفصح عن رأيه في تجربـة العنف التي يعيشها لبنان منذ 1975 .

وراء حربـي الجزائـر والفيتنـام تقف امبرياليتـان وسطـى وكبرى فرنسية وأميركية . وهاتان الحربـان الأمبرياليتـان أثارتـا الرعب العميق في وجدان سارتر الذي كان يعتمـرُ منـذ شبابـه النضـير ، في سن التاسعـة عشرة ، بكُرهٍ سياسيٍ شديد

للاستعمار . وترتّب على ذلك الرعب أو الكرة العميق موقفٌ أخلاقي مؤاتٍ لانتهاج العنف كسبيل الى الخلاص من الاستعمار : « ذلك العنف الذي كان يمكن القول إنه عادل ، صحيح ، لأنه كان عنفَ المستعمرَ ضد المستوطن » . ويؤخذ على سارتر الذي كان يرى العالم من فوّهة قلمه ، رآه في تجربته القصيرة مع فرانتز فانون ، من فوّهةِ البندقية الجزائريّة . وذهب البعض الى وصف ذلك بـ « الحماقة النضاليّة » ؛ إلاّ أنّ سارتر يردّه الى التناقض العمقي الذاتي في موقفه . فهو من جهة يرى الثورة الجزائرية تنهض بعنف ظافر ، مرموزاً إليه بفانون المعبّر عن الانسلاخ الثوري والاستقلال الثقافي . ومن جهة ثانية يرى « الثورة الفرنسية » تنهار وتنحط الى أسفل دركات الاستعمار ، ويرى أنّه - وهو الفرنسي - محكوم بالوقوف ضد فرنسا الاستعمارية - لكن بحثاً ، استرجاعاً لفرنسا الثورية ، فرنسا 1792 .

وبتعبير آخر كان سارتر يرى نفسه ملزماً أخلاقياً بالوقوف الى « جانب الجزائريين اللذين لم يكونوا يحبوننا كثيراً » وبالتالي كان ملزماً بالكفاح - كفاح الآخرين - ضد فرنسا . يقول : « ان فرنسا هي شيء موجود بالنسبة اليّ . وكان مؤذياً لي أن أكونَ ضد بلدي » .

هذا ومما يؤخذ على سارتر أيضاً انه في كتاباته عن المقاومة الفرنسية لم يكن يمجّد العنف ، بينما أقدم على تمجيده في موقفه التناقضي الذي ذكرناه بخصوص السقوط الفرنسي الامبريالي في كل من الجزائر والفيتنام من قبلها . ويبرِّر سارتر ذلك بقوله ان المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني تختلف عن المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي : « ففي العنف لا بد من اعتبار القتلى ، القنابل التي تنفجر الخ . كأنه أمرٌ نُلزم بفعلهِ ، كأنه شرٌ لا بد منه » . ويضيف : « اذا رأيت وتمنّيت ان يكون الجزائريّون أقل عنفاً مما كانوا عليه ، فمعنى ذلك انني اتحالف مع الفرنسيين الآخرين : وبذلك تكون فرنسا قد صادرتني مجدداً . كان لا بد لي من أن أرى الجزائريين كأناس تصلبهم فرنسا ، تسيء معاملتهم ، يكافحون ضد الفرنسيين لأن الفرنسيين كانوا ظالمين . وأنا ، الفرنسي ، أنا ظالم مثلهم لأنه توجد مسؤولية جماعية ؛ لكنني في الوقت ذاته اؤيد ، وفي ذلك اختلف عن معظم الفرنسيين الآخرين ، أؤيد هؤلاء الناس المعذبين في كفاحهم الفرنسيين » . ان الثورة تستعمل العنف لتحقيق هدف انساني ، وأخلاقية العنف تصدر عن القصد الثوري ، عن النّية الانسانية بالذات ، ففي حين يقصد الأستعمار قهْرَ واستغلال

واستتباع شعب آخر ، بشر آخرين لجعلهم أكثر تخلفاً ، أقل اكتمالاً ؛ تقصد الثورة في عنفها المضاد للعنف الاستعماري ، الى تدمير الآلة الاستعمارية وتحرير الطاقات الانسانية ، وجعلها أكثر قبولاً للتفتح الأعمق ، وجعل الانسان أكثر انسانيةً .

ب ـ الثورة والارهاب

■ لكنّ خفض الثورة الى حالة الارهاب وحسب ، حتى الارهاب المبرّر ، يعني حصرها في اطار تدميري ، وحشي ، وإخراجها من دائرة الدور الانساني للسياسة العنفية المرحلية . وغالباً ما يسعى اعداء الثورات العادلة الى ادلجة العلاقة بين الثورة والارهاب ، ناشرين مفاهيم شائعة Préjugés من طراز « الثورة هي الارهاب » « الثورة هي التخريب » ، « التخريب هو الثورية الجديدة» الخ . ولهذا فان الثورات الراهنة ، وكذلك الثورات الانسانية المقبلة ، تحتاج الى تصحيح في دلالاتها ومعانيها الانسانية الأخلاقية . فكل ثورة هي تعبير عن قوة تجتمع حول قصد تغييري ، اجتماعياً أخوياً ، يجد فيه أفراده أنفسهم مضطرين لاستعمال العنف دفاعاً عن النفس أو تدميراً لعنف العدو أو المنافس ، المحتل المستوطن ، أو المعتدي ، والانتفاضة الثورية اذ تظهر من خارجها في صورة القوة الثائرة ، الرافضة ،

المقاتلة ، تحتاج الى رؤية من داخلها : حيث ان اعضاءها يتآلفون ، يتآخون ، يتوحّدون حول قضية أساسية ، ويتبنون مسلكاً أخلاقياً محدّداً ، آملين تحقيق مثال مشترك . ان الثورة بذاتها حدث مفاجىء : بما يصدر عنها من عنف ، قوة لم تكن مسموعة من قبل ؛ وبما تستهدف من غاياتٍ كانت من قبلُ تبدو ممتنعة ، نظراً لأن المطالبين بها كانوا يعتبرونَ في عداد المنسيّين ، المتروكين ، المقهورين « الى الأبد » . وهذا المثال الثوري ، هذه المفاجأة الانسانية هي التي أرعبت وترعب اعداءه الذين يصرّون على تماهي الثورة والارهاب . ولربما سيحتاج ورثة الديمقراطية الغربية في المستقبل الى رواية جديدة لثورات الشعوب في العالم الثالث ، عالم الآخرين المنسيين ، باعتبارها ثورات « الارادة العامة » ، وبالتالي باعتبارها ثورات ديمقراطية حقيقية ـ الديمقراطية في الشوارع ، الديمقراطية الواقفة على أقدام تسير الى الأمام .

ج ـ مفهوم « الحذر اليهودي »

■ وضع جان ـ بول سارتر عام 1946 كتاباً فلسفياً ـ سياسياً بعنوان « تأملات في المسألة اليهودية » . وبعد ذلك بعامين أعلنت الصهيونية حزبها السياسي في فلسطين المحتلة :

« اسرائيل » . وذلك التحوُّل الخطير على أرض فلسطين لم ترَه الاّ من زاوية « اليهودي » أما زاوية « الفلسطيني » المُقتلع من جذوره فظلّت مهملة ، الى أن جاءت حرب 1967 ، وانفرزت الديغولية عن مواقف اليمين الفرنسي وبعض اليسار الفرنسي المؤيد للمشروع الصهيوني تحت ستار « حق اسرائيل في الوجود » . ان اسرائيل هي الحزب السياسي لليهود المتصهينين ، أو هي حزب الصهيونية المتحققة في دولة . والكلام الأوروبي على الخوف اليهودي ، الحذر اليهودي من الثورات والانتفاضات ومن الجمهرات الثورية ، لم يعد كلاماً ذا بالٍ ، لأنه فقد حتى معناه الأوروبي . الخائف صار في وضع الأمبريالية الوسيطة ؛ المقهور أوروبياً صار « قاهراً » على أرض فلسطين . هذه المعادلة الجديدة تعني انه لم يعد هناك مسألة يهودية ، انما هناك الآن ومستقبلاً مسألة فلسطينية . أما مواصلة التدليل على مضمون الحذر اليهودي في « المجتمع المسيحي » وخوف « الانسان اليهودي » من الثورات « الاستئصاليةُ » تلك التي قد تستخدم لاستئصال اليهود تحت ستار ثوري معين ، فهو نوع من الدعاية الأيديولوجية التي لا تحتاجُ الى توضيح .

لقد نظر سارتر في كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » الى اليهودي كأنه « مسألة انسانية » ، خلافاً لنظرة كارل ماركس في كتابه « المسألة اليهودية » . ولكنَّ سارتر رآه خارج التاريخ ، بدون تجربة تاريخية حديثة . وأكثر من ذلك ، يفصح سارتر عن عدم انتمائه الى الموروث اليهودي ؛ وكان يرى أن اليهودي هو ابتكار من ابتكارات الخيال اللا سامي ؛ فلم يتناول ما سيسمى فيما بعد بـ « الفكر اليهودي » و « التاريخ اليهودي » . يقول سارتر : « حقاً ، اليهودي ضحية اللا سامي . لكنني كنت أحصر وجودَ اليهودي في ذلك . . . أما الآن فأعتقد ان هناك واقعة يهودية تتعدى حملات اللاسامية ضد اليهود ؛ هناك واقعة عميقة لليهودي كما للمسيحي . انها واقعة مختلفة بدون شك ، لكنها من نفس النمط بالنسبة الى بعض المجاميع . فاليهودي يعتبر أنَّه ذو مصير معينٍ . . . » . ولا يفصح سارتر ، سياسياً ، عماً يقصدُه من عبارة « اليهود بعد التحرير » ؛ لكنا لا يخفى علينا انه يقصد « بعد قيام اسرائيل » . والمسألة هنا ليست مسألة لفظية ، فكون سارتر متعاطفاً مع اسرائيل كما مارس ذلك مراراً ، وكونه لم ينظر الى الصهيونية بوصفها حركة عنصرية ، فإن علينا أن نبحث عن نظرته الى « مضمون التاريخ اليهودي » في فلسطين بعد احتلالها ، وان نرى كيف يوفّق بين رفضه

الإمبريالية وعدم رفضه الصهيونية ؟ .

يظهر سارتر تعاطفاً مع « الهموم اليهوديّة » ، ويضرب مثلاً على ذلك ان البنت أرليت التي تبنّاها هي « يهودية » . لكنّه مع ذلك يصرُّ على « ان « المسألة اليهودية » ليست سوى اعلان حرب على اللا ساميّين » . ويكشف سارتر أنّه وضع كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » : « بدون أي توثيق ، بدون قراءة كتاب يهودي واحد » . لقد وضعه « انطلاقاً من لا شيء ، انطلاقاً من اللا ساميةّ التي كنت أرغب في محاربتها » . اذن هذا موقف الى جانب اليهود ، لا يجوز خلطه مع فلسفة سارتر الخاصة باليهودية :

« لأنه حينما قلتُ إنه لا يوجد تاريخ يهودي ، كنت أفتكر التاريخ في شكل محدَّد تماماً : تاريخ فرنسا ، تاريخ ألمانيا ، تاريخ أميركا ، الولايات المتحدة . وفي كل حال ، تاريخ واقع سياسي ذي سيادة مع أرض وعلاقات مع دول أخرى . . . » .

أما ما سيسمّى « التاريخ اليهودي » فلا يمكنُه ينظر سارتر أن يكون تاريخ تشتت اليهود عبر العالم ، بل تاريخ وحدة هذا الشتات ، وحدة اليهود المشتتين » . لهذا فإن سارتر الذي لا يرى

تاريخاً يهودياً ، لا ينكرُ مع ذلك ومن زاوية فلسفة التاريخ ، وجود تاريخ يهودي : « ليست فلسفة التاريخ هي ذاتها اذا كان هناك تاريخ يهودي أم لا . والحال فمن الواضح أن هناك تاريخاً يهودياً » . وبحثاً عن مصدر هذه الوحدة المميّزة لما يسمى « الواقع اليهودي » ، يلاحظ « . . . ان هناك وحدة فعلية لليهود في الزمن التاريخي ، وهذه الوحدة الفعلية لا تُردُ الى تجمّعٍ فوق أرضٍ تاريخية ، لكنّها تُعزى الى افعالٍ ، كتاباتٍ ، وأواصر لا تمرُّ عبر فكرة الوطن ، أو انها لا تمرُّ عبرها الا منذ بضع سنوات » . ويختصر سارتر ما يعتبره جوهرياً عند اليهودي « منذ ألوف السنين » :

- اليهودي ذو علاقة بإله واحد ، فهو موحّد ، وهذا ما يميّزه عن جميع الشعوب القديمة التي كانت تعبد آلهةً عدةً ؛
- اليهودي ذو علاقة خاصة جداً بإلهه ، وذلك الإله كان على علاقة بالناس (اليهود) ؛
- العلاقة المميّزة لليهود هي علاقة مباشرة ، كانوا يطلقون عليها الإسم Le Nom أي أل El . وهذه علاقة غيبية لليهودي مع اللا متناهي ؛

■ والخلاصة هي أن اليهودي القديم هو الإنسان الذي تتحدَّد حياتُه كلُّها وتنتظمُ من خلال علاقته بإلهه .

■ ومن جهة ثانية ، يرى سارتر ان الحدث الأعظم اللذي بدَّل حياة اليهود تبديلاً خطيراً ، وجعل منهم أناساً يتعذّبون ، وآخرين منفيين أو شهداء ، هو حدث ظهور المسيحية أي ظهور ديانة أخرى ، منافسة ونافية ، ديانة ذات اله واحد . لكن ماذا عن اليهودي الحديث ، اليهودي ما بعد « تأملات في المسألة اليهودية » ، واليهودي ما بعد المسألة اليهودية ، وما بعد حروب اسرائيل العدوانية أعدام 1948 و1956 و1967 و1973 ، و 1978 في لبنان ؟

■ ■ ■

د ـ الأخلاق والثورة

■ يلاحظ جان ـ بول سارتر في مخاطرته الوجودية الكبرى ان كل أخلاقية غيبية ، روحانية ، دينية ، قابلة للتثمير في مشروع سياسي . واليهودية الجديدة التي استعادت مشروعها « الميتافيزيقي » تحولت الى صهيونيةٍ امبريالية فوق ارض فلسطين . وبالتالي فإن الأخلاقيةَ العربية لا بدَّ أن تكون في

مستوى المواجهة والرّد على الخطاب السياسي الاسرائيلي ، اخلاقية ثورية . فالمشروع العربي والمشروع الصهيوني ، المشروع الإسلامي والمشروع اليهودي يتصارعان الآن على أرض جديدة ، داخل المعترك العربي بالذات . يبقى ان النظرة السارترية الى هذا المعترك قد تميّزت بأحادية الرؤية ، وكأن اليهودية الحديثة هي ضحية أوروبا ، وان على أوروبا هذه أن تتجنّد وراء « كل مشروع يهودي » .

ان العرب لا يختلفون مع سارتر حول رؤيته الأخيرة للثورة ، حين يقول : « لأن هدف غير اليهود ، الذين انتمي اليهم ، هو الثورة . لكن ماذا نعني بالثورة ؟ نعني الغاءَ المجتمع الراهن وابداله بمجتمع أعدلَ حيث سيتاحُ للناس إمكانُ تحقيق علاقات طيبة فيما بينهم . وفكرة الثورة هذه ذات تاريخ بعيد » . ويضيف : « إنّ الثوريّين يريدون تحقيق مجتمعٍ يكونُ انسانياً ويكون مُرضياً للجميع ؛ لكن الثوريين ينسون ان مجتمعاً من هذا النّوع ليس مجتمعاً قائماً ، انه ، اذا جاز التعبير ، مجتمع حقوقي . أي انه مجتمعٌ تكون فيه العلاقاتُ بين الناس علاقاتٍ أخلاقيةٌ . . . » .

ختام

أملٌ في اللا أمل

■ لقد إستغرقت السارتريةً الفكرية قرابة النصف قرن في أوروبا ، وامتدت منها الى عوالم أخرى ، منها العالم العربي . ولشدّ ما تداخلت اللا وجودية بالوجودية ، العدمية القومية بالعدمية الإستعمارية ، فتجلببت الفلسفة بجلباب السياسة الملموسة ؛ او تعرّت السياسة من بعض المساحيق والملابس الأيديولوجية ، التي تهافتت أمام أخلاقية الثورات الديمقراطية والوطنية للشعوب « الثالثة » . وبقدر ما كانت تيّارات الدماء تُرعب المثقفين الوجوديين ، كانت في المقابل تحي أمالاً في حالات كانت توصف هناك باللا أمل . وسارترُ اليائسُ خلال الحرب ، القرفان ، القلق ، هو نفسه سارتر الأمل ، الفرح ، المطمئن الى المستقبل : « هناك ، شعرت باللا وجود ، بالبلادة اليومية تتهدّد كل فرنسي وتتهدّدني ، وآمنت على الرغم من كل

شيء بتراجع السلطة النازيّة وبنهاية الحرب ، وذلك الايمان مردّهُ شيءٌ في نفسي ، الأمل ، الذي لم يكن مستبعداً عندي لأمد طويل » . . . « وبعد ، فقد آل الوضعُ الدوليُّ الى ما آل اليه اليوم ، أي آل الى انتصار الأفكار اليمينيّة ، لدى الحاكمين على الأقل ، وفي جميع الأمم تقريباً . . . » ، « وباختصار ، لكل الأمم اليوم يمينٌ منتصرٌ . ومن جهة ثانية تنزع الحربُ الباردةُ الى الظهور . إن غزو افغانستان هو حدث مثير للإضطراب الخاص . وان حرباً ثالثة ليست ممتنعةً ، ولا سيما لأسبابٍ كلها سيئة ، كلها سيئة التفكّر . فالأرض اليوم هي كوكبُ الفقراء من جهة وهم فقراء جداً ، يموتون جوعاً ، وهي من جهة أخرى كويكبُ الأغنياء الذين بدأوا يصبحون أقلَّ غنىً ولكنهم مع ذلك أغنياء جداً » . ويعتبر سارتر ان تخيّيم شبح هذه الحرب الثالثة فوق كوكبنا يدعوه مجدداً الى اللا أمل ، الى اليأس ، لأن الهدف الانساني يغيب وراء أهداف صغرى ، أغراض ومصالح ، لا ينتهي التنازع البشري حولها ؛ فتغيب مجدّداً الأخلاقية في دوامة السياسة المتهافتة . ويعلن سارتر انه سيموت في الأمل ، وان اليأس الكهل هو الذي سيموت معه وفيه . انما هذا الأمل بحاجة الى أساس آخر ، أساس انساني مختلف :

« لا بد من السعي لكي نفسرَ لماذا عالم اليوم ، وهو عالمٌ مرعبٌ ، لا يكون الا لحظةً في التطور التاريخي الطويل ، ولماذا كان الأملُ على الدوام إحدى القوى المهيمنة في الثورات وفي الانتفاضات ، وكيف لا أزال استشعر الأملَ بوصفهِ مفهومي للمستقبل » .

■ بيروت في 23 نيسان 1980

جان ـ بول سارتر

Jean-Paul SARTRE

(1980-1905)

■

-1905 ولد جان ـ بول ، شارل ، ايمار سارتر ، في باريس(16)

1906 ـ سنة 1906 توفي والده جان ـ باتيست سارتر ، فتولاّه جده لأمهً شارل شويتزر . يقول سارتر إنه « « ظل وحيداً بين عجوزٍ وامرأتين »

1911 ـ دخل جان ـ بول المدرسة الابتدائية

1913 ـ كتب قصصهُ الأولى : « بائع الموز » ، « الى فراشة » ؛ ووجّه رسالةً الى كورتلينCourteline .

1915 ـ دخل الى الصف السادس في مدرسة هنري الرابع تزوّجت امه ثانية من مهندس في البحرية يدعى السيد

مانسي Mancy . وفي الصف الخامس التقى بول - ايث نيزان Paul-Yves Nizan .

1923 - أنهى دراسته الثانوية

1924 - التحق بدار المعلمين العليا مع نيزان وريمون آرون Raymand Aron .

1927 - كتب أول رواية « نكسة » Une défaite ، رفضت دار غاليمار نشرها ، وفي العام التالي سقط في التبريز L'Agrégation .

1929 - تعرّف الى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (21 سنة) . فاز في شهادة الفلسفة (تبريز) بالمرتبة الأولى ؛ وفازت سيمون دي بوفوار بالمرتبة الثانية . ادّى الخدمة العسكرية في سان - سامغوريان ؛ وعمل استناداً للفلسفة في الهاثر (دور بوفيل في « الغيثان » La Nausée .

1933 - وصل هتلر الى السلطة . حصل جان - بول على منحة المعهد الإفرنسي في برلين . درس كيركجارد ، هيدغر ،

هوسرل ، هيغل ، واكتشف الظواهرية (الفنومنولوجيا) .

1935 ـ تعرّض لانهيار عصبي دام ستة أشهر ، رافقته عوارض هلوسة .

1938 ـ نشر كتاب « الغثيان » .

1939 ـ نشر كتاب « الجدار » Le Mur .

1940 ـ نشر كتاب « التخييل » L'imaginaire : نال جائزة الرواية الشعبويّة على كتابه « الجدار » . أسرَ في الجبهة واطلق سراحه في آذار (مارس) 1941 . تعلّم سارتر من الحرب ضرورة الإلتزام .

1941 ـ أنشأ مع مرلوبونتي ، بوست ، بويون وسيمون دي بوفوار مجموعة المقاومة الثقافية « الاشتراكية والحرية » ، وما لبث ان حلّ في خريف 1941 . وانكبّ على انجاز مسرحية « الذباب » Les Mouches

1942 ـ عرض مسرحية « الذباب » (اخراج دولان) ، وتعارف سارتر وشاب أسمر يدعى البركامو Albert Camus .

1943 ـ نشر كتاب « الوجود والعدم » L'être et le néant ـ كتبه في عامين وقضى من قبل عشرة أعوام في البحث عن مقوّماته .

أطلق غبريل مارسيل Gabriel Marcel شعار « الوجودية » ، فعارضه سارتر معلناً « فلسفتي هي فلسفة الوجود ؛ والوجودية لا أعرف ما هي » .

1944 ـ عرض مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clas (اخراج ريمون رولو) . شعارُ المسرحية « الجحيم هي الآخرون » ، شعارٌ سيساءُ فهمُه كثيراً .

1945 ـ سافر الى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص لـ «Combat» و «Figaro» .

ـ نشر جزئين من ثلاثية « دروب الحرية : سن الرشد L'âge de Raison وقت التنفيذ Le Sursis

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) صدر العدد الأول من مجلة « الأزمنة الحديثة » T.M. أسّسها سارتر ، أرون ، ليريس

Leiris ، مرلو ـ بونتي . قاطعها مالرو Malraux وكامو . شعارها « انّنا غوّاصو المعاني وقاتلو الحق عن العالم وعن حياتنا » .

1946 ـ « البغي الفاضلة » La P... Respectueuse

ـ « تأمــلات في المسألــة اليهــودية » Réflexions sur la question juive ، تحــت شعــار « اللا ســاميّة تصطنــع اليهودي » .

1946 ـ السجال مع الشيوعيين . جريدة « الأومانيت تنتقل من اتهامه بالمثالية الى اتهامه بالعمالة للإمبريالية . روجيه غارودي يصفــه : « سارتــر نبــي زائف » ، « مــزوّر الأدب » . وسارتر يختلف مع البورجوازية وينذر بالحرب في الهند الصينية .

1947 ـ ما هو الأدب « Qu'est-ce que la Littérature? » ردّ سارتر على الشيوعيين . ندوة اسبوعية « للأزمة الحديثة » في الاذاعة . سارتر يطالب بسياسة حياد بين المعسكرين ، ويقارن ديغول وهتلر . انفجار الديغوليين ضده والغاء البرنامج .

1948 ـ في كانون الثاني (ينـاير) يشتـرك جورج التمان ، جان روس ، دافيد روزنتــال ، ودافيد روسيه ، في تأسيس « التجمّــع الديمقراطــي الثــوري » R.D.R. شعــارُه : الاشتراكية ، العداء للديغولية ، للستالينة ، للاستعمار . الحياد بين المعسكرين .

ـ في الثاني من نيسان (أبريل) ، عرض مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales على مسرح انطوان .

ـ في 16 تموز (يوليو) وجّه رسالـة الى رئيس الجمهـورية الفرنسية دفاعاً عن جان جينه Jean Genet : « مثال فيلون وفرلـين يلزمنـا بمطالبتـكم تقـديم العـون لشاعــر عظيم جداً » .

1949 ـ نظّم « التجمع الديمقراطي الثوري » حملـة احتجـاج ، مطالباً بالسلام في الهند الصينية ، وبـ « أيام دولية لمقاومة الديكتاتورية والحرب » . اتهم الجبهة القائدة بالوقوع في العداء للشيوعية وبالجنوح نحو المعسكر الأميركي .

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) استقـال من التجمـع : « ضربة قاسية . درس جديد وحاسم في الواقعية . الحركة لا تصطنع » .

1950 ـ في كانون الثاني (يناير) . يندّد مع مرلو ـ بونتي بوجود « معسكرات سوڤياتية »

1951 ـ « رفقة الطريق » مع الحزب الشيوعي الفرنسي : أي انه ظل يرى الحقيقة من خارج « الحزب » ، وذلك على أمل أن يرى الحزب الحقيقة كما يراها سارتر .

1951 ـ7 حزيران (يونيو) : مسرحية « الشيطان والرحمن » Le Diable et le bon Dieu

1952 ـ « القديس جينه ، ممثل وشهيد » «Saint Genet, Camédien et martyr»

1954 ـ بين أيار وحزيران (مايو ـ يونيو) : قام برحلة الى الاتحاد السوفياتي ، وقدّم تقريراً عنها في خمس مقابلات نشرت في «Libération» .

ـ عارض سارتر عرض مسرحية « الأيدي القذرة » في فيينا حتى لا ينزعج « رفاق الطريق » .

1955 ـ8 حزيران (جوان) : عرض مسرحية «Nekrassor» في مسرح انطوان في أيلول ـ تشرين الثاني ، قضاء شهرين في الصين مع سيمون دي بوفوار .

1956 ـ27-1 : اعلن سارتر ان الأمر الوحيد الجوهري الذي يجب ان نحاوله اليوم هو النضال الى جنب الشعب الجزائري لتحرير الجزائريين والفرنسيين معاً من الاستبداد الاستعماري » . يلتقي الطالبة الجزائرية ارليت القيّم ويتبنّاها في العام ذاته .

ـ9-11 : وقف ضد التدخل السوفياتي في هنغاريا ، واختلف مع الحزب الشيوعي الفرنسي ، قاطعاً معه الجسور الأخيرة ، محاولاً الحوار مع الشيوعيين البولونيين .

1958 ـ6 آذار (مارس) دافع عن حقوق الانسان في الجزائر بعنوان « انتصار » ، وفي 22 أيار (مايو) ردّ على الديغوليين وموقفهم من حرب الجزائر بعنوان « الدّعي » وفي30 منه شارك في التظاهرات المعادية للديغولية .

1959 ـ أعلن تأييده لشبكة Jeanson المساعدة لجبهة التحرير الوطني.F.L.N .

1960 ـ في 23 شباط (فبراير) اوقفت الشرطة الفرنسية أعضاء الشبكة المذكورة .

ـ في آب (أغسطس) وقع بيان الـ121 ، الخاص بـ « حق اللا خضوع » .

ـ نشر كتاب « نقد العقل الجدلي «Critique de la Raison Dialectique» الواقع في 758 صفحة . وضعه بين نهاية 1957 وبداية 1960

ـ سافر الى كوبا (شباط ـ آذار) وأعرب عن تأييد ثورتها (عاصفة على السكّر)

ـ وضع مقدّمة نيزان «Aden Arabie» .

1961 ـ محاولة نسف شقة سارتر مرتين .

1962 ـ وضع مقدمة لكتاب فرانز فانون « معذّبو الأرض » حيث أعلن : « . . . الثقافة الحقيقية هي الثورة ، ذلك معناه أنها تولدُ خارّةً » وان « المستعمر يبرأ من العُصاب الاستعماري وهو يطرد المستوطنَ بالسلاح » .

1963 ـ وضع سيرته الفكرية : الكلمات Les Mots

1964 ـ في 24 تشرين الأول (أكتوبر) ، رفض جائزة نوبل للآداب : « على الكاتب ان يرفض التحول

مؤسسة . . . وسوف أكون عاجزاً عن قبول جائزة لينين اذا أراد أحدهم منحي إيَّاها » .

1965 ـ في آذار (مارس) رفض السفر الى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرات .

1966 ـ في تموز (يوليو) شارك في عضوية « محكمة » برتراند راسل المعقودة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام ؛

ـ في تشرين الأول (أكتوبر) انتقد سارتر عدداً من المثقفين (فوكو ، ليفي ـ شتروس ، لاكان ، التوسير وجماعة تل كل) معتبراً ان ابحاثهم لا تأخذ بالاعتبار الرؤية الماركسية للتاريخ .

1967 ـ رفض السفر الى الاتحاد السوفياتي . دافع مراراً عن ريجيس دوبريه المعتقل في بوليفيا . وضع حيثيات الحكم الصادر عن « محكمة برتراند راسل » ، وتبادل الرسائل مع الجنرال ديغول حولها .

ـ زار مصر واسرائيل وأيَّد حق اسرائيل في الوجود .

1968 ـ منذ السادس من أيار (مايو) وقف سارتر الى جانب الحركة الطلابية .

ـ في آب (أغسطس) أدانَ التدخل السوفياتي في براغ وقال : « النموذج السوفياتي لم يعد صالحاً اليوم ، فقد خنقته البيروقراطية » .

1969 ـ في كانون الأول (ديسمبر) أول استجابة للدعوة تلفزيونية : مقابلة مع أوليڤييه تود حول حرب الفيتنام .

1970 ـ تقديم لكتاب انطونان ليهم : Antonin Leichn: Socialisme qui venait du fraid

ـ ترأس تحرير جريدة : « قضية الشعب » المتطرفة

1971 ـ توقيع نداء لصالح اليهود في الاتحاد السوفياتي ، قطيعة مع فيديل كاسترو

1973 ـ اصابة سارتر بنصف عمى

ـ اصدار العدد الأول من «Libération» بأشرافه ، وسرعان ما تخلىّ عن ذلك لأسباب صحية .

ـ رفض الاقتراع لميتران وأعلن ان « اتحاد اليسار مهزلة » .

1975 ـ نص أساسي بعنوان « صورة ذاتية في سن السبعين » ، مقابلة مع ميشال كونتا

ـ اقامة في البرتغال .

ـ توقف عن الكتابة وصار شبه أعمى .

1976 ـ صدور العدد العاشر من سلسلة « مواقف » Situations .

1977 ـ العمل على دراسة فلسفية لم تنته (السلطة والحرية) .

1979

1980 ـ فيلم « سارتر بنفسه » (مقابلة مسجلة عام 1972) .

ـ تظاهر مع المنشقين السوفيات خلال زيارة بريجنيف لباريس .

ـ أدان التدخل السوفياتي في أفغانستان .

ـ أعلن في نوفمبر 1979 (Le Matin) : « ان الأحزاب هي وقائع يمينية ولا بد لليسار أن يتكون من حركات جماهيرية »

ـ في آذار (مارس) حوار مع معاونه بني ليفي ، نشرته النومنل اوبسرفاتور في اعدادها الصادرة أيام 10, 17, 24 آذار 1980 .

ـ توفي يوم 15 نيسان 1980 بعد الساعة التاسعة مساءً ، في باريس .

المضمون

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع   الثمن ٨ ل.ل. او ٥